

الجمـــهوريّـــة الجـــزائريـــّة الدّيـــمقراطيـــّة الشّـــعبيّـــة

وزارة التّـــعليـــم العـــاليّ والبـــحث العـــلمـــيّ

جـــامعـــة محمد لمين دباغين- سطيف2

كليـــّـــة الآداب واللغـــــات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحــــــة مقدمـــــــة

لنيل شهادة دكتوراه العلـــوم

التخصص: النقد الأدبي

إعداد الطالب: الرحموني بومنقاش

عنوان الأطروحة:

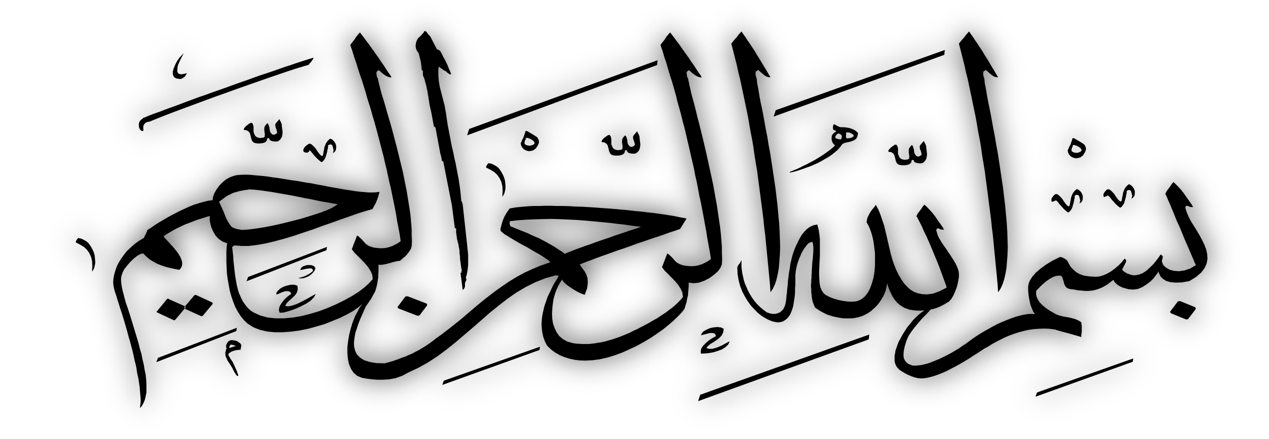
تداولية الخطاب التفسيري- تفسير ابن جرير الطبري أنموذجا -

أعضاء لجنة المناقشة:

أ. د. عبد القادر دامخي	أستاذ	جامعة باتنة	رئيسا
أد. عبد الغني بارة	أستاذ	جامعة سطيف2	مشرفا ومقررا
أ د. صلاح الدين زرال	أستاذ	جامعة سطيف2	ممتحنا
د. عبد الرحيم عـــزَاب	أستاذ محاضر "أ "	جامعة سطيف2	ممتحنا
أ د. عباس بن يحي	أستاذ	جامعة المسيلة	ممتحنا

السنـــة الجـــامعيـــة : 2014-2015


UNIVERSITE SETIF2


بسم الله الرحمن الرحيم



كلمة شكر

لايسعني إلا أن أشكر كل من أسهم أو قدّم جهداً في سبيل إخراج هذا البحث في صورة النهائية.

وأخص بالذكر الفاضل: الأستاذ الدكتور عبد الغني بارة المشرف على هذا العمل, كما أشكر الأساتذة الذين عملوا على تقييم وتقويم البحث أعضاء لجنة المناقشة: أ .د. عبد القادر الدامخي، د. عبد الرحيم عزاب, أ. د .عباس بن يحي ، أ. د. صلاح الدين زرال ,والشكر كله إلى عائلتي التي تحلت بالصبر الجميل، ووفرت لي كل الدعم المشجع على البحث, والشكر موصول إلى كل الذين قدموا المشورة والنصيحة والعون، ليكتمل البحث على ما هو عليه, لهم مني جميعاً كل الشكر والتقدير.



«...ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه، منشئون إن شاء الله ذلك كتابا مستوعبا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا، ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبينو علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن الاختصار فيه» ابن جرير الطبري جامع البيان، 1/6-7.





مــقــــــدِّمــــــة



لم ينفك الخطاب التفسيري يثير قضايا جوهرية تتصل بالتأويل والمعاني وعلاقتهما بالقرآن الكريم، وحدود التزامه بالنص المؤول ومعانيه، بوصفه مجاله الفعلي ومادة وجوده، وليست العملية التفسيرية وإن تنزلت في أنساق صارمة ومضبوطة بمنأى عن الحيثيات التداولية الخارجية التي نزعت صفة مرجعية النص في كثير من الأحايين عن التفسير، ورمت به نحو المرافعة عن الانتماء والجماعة، وما يريده الباث/المفسر من تثبيت المواقف وتحقيق الفهم المسيج.

إن القضية بهذا الاعتبار تتداخل فيها مستويات متعددة، وتقاس من زوايا مختلفة، وهو ما يعلل كثرة المداخل التي تناول من خلالها لفيف من الباحثين؛ اللسانيين واللغويين والأصوليين قضايا التفسير، وبناء على هذا التنوع في طرائق التناول والدراسة آل الأمر بهم إلى جدل مستحكم ألغى طابع التفسير القاضي بالإبلاغ والإفهام.

إن الخطاب التفسيري، ولئن كان مفارقا للخطابات الأخرى في فحواه ومقصده، فإنه يشاركها الأداة التي استعان بها في بنائه وتشكيله، وفي تفكيكه وإعادة بنائه لمعنى النص الذي فسره، ومن ثمة تكون المقاربة التداولية كفيلة باستيعاب شموليته، فتكرس فيه خصوصيته اللغوية الداخلية، ولا تصادر الانتماء التداولي الخارجي له.

ويقتضي هذا الإجراء المنهجي معالجته وفق شروطه التواصلية التي تأسس عليها، لمعرفة خصوصية الإبلاغ والإفهام فيه، ذلك أنه خطاب وسيط بين نص قرآني، ومتلق يسعى لفهم معاني هذا النص، ومن ثمة لا يحقق الإجراء مقاصده ما لم يكرس أولوية النص الإبلاغية وشروطه اللغوية المحضة على مراكز وجوده، الحافة به، التي تنسب إليه كل ما هو موجود فيه.



وعلى هذا، يمكن أن نقارب خطاب التفسير بآليات تحليل الخطاب المستجدة، التي تتيح لنا فهم بنيته وتكوينه، فيصبح الخطاب التفسيري وقتها صنفا من الخطاب الديني الذي كان القرآن موضوعه، قراءةً وتأويلاً، أي أنه خطاب يحمل خصوصيته التي تجعله متميزا عن باقي الخطابات، كونه يمثل قراءة عميقة للقرآن الكريم، ويمتاز بتعددية في متلقيه، كما أن نظامه قد استمد ركائزه من نسق لغوي منسجم ؛ هو القرآن الكريم الذي يتسم بالسيرورة في الزمان والمكان.

ولما كان التفسير فعلاً لغويًا معرفيًا، أتاح للمقاربة التداولية إمكانية الربط بين العلامة اللغوية وبين موضوعها، وبينها وبين مستعمليها،والتركيز على مدى حرية حركة الأدلة اللغوية في علاقتها بالعملية التواصلية، على ما ينجر من خصوصيات في هذه العملية التواصلية، التي تجعل محاور الدراسة تتركز على التداولية آلية لمقاربة الخطاب عمومًا، والتفسيري خصوصا، ذلك أن مزية التداولية هي اهتمامها الكبير بأقطاب العملية التواصلية، من المتكلم ومقاصده بوصفه باثا للرسالة وطرفها الأول، ومن الرسالة وظروفها السياقية التي أسهمت في تشكلها، ومن مستمع يستغل هذه الظروف السياقية لتكوين معنى لقصد المتكلم وفهما للرسالة. وجمعا بين الخطاب التفسيري والمقاربة التداولية، ينهض البحث ومن ورائه دوافع كثيرة أسهمت في بناء الموضوع وتركيبه، حيث إن الخطاب التفسيري من المواضيع التي تشكل مدونة خصبة قل فيها الاهتمام ببحث آليات وإجراءات عمله، والبحوث التي تناولته اقتصرت في أغلبها على علوم الشريعة والفقه، وربما النحو وبعض قضايا اللغة.

ثم إن علوم اللغة وحدها، إجرائيًّا، قد لا تكفي لبيان المعاني والمقاصد في الخطاب القرآني وفي خطاب التفسير، لذلك فالحاجة ملحة إلى المفاهيم المستجدة، والمتعلقة أساسا بمناهج واستراتيجيات قراءة وتحليل الخطاب، سواء منها الغربية التي يوافق فحواها التراث العربي الإسلامي أو المؤصلة النابعة من موروثنا.



ولعل التمثيل بخطاب التفسير لتحديد المفاهيم النظرية والإجرائية في تطبيق هذه المستجدات، قد يقدم رؤية تفيد الدارسين والمهتمين بالحقل في تحليل الخطابات الأخرى، ذلك أن الكشف عن الأعراف العلمية الخاصة بالتفسير يسهم في فهم خصوصيات باقي الخطابات وفق مبدأ المغايرة والاختلاف.

وعند التساؤل: لماذا خطاب **ابن جرير الطبري** في **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** بالذات؟ يكون الجواب على لسان **الإمام الذهبي** وهو يتحدث عن الطبري: «كان ثقة، صادقا، حافظا، رأسا في التفسير، إماما في الفقه والإجماع والاختلاف، علامة في التاريخ وأيام الناس، عارفا بالقراءات، وغير ذلك»، وأما خطابه التفسيري فقد قال فيه **الأسفراييني**: «لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل تفسير محمد بن جرير الطبري لم يكن كثيرا».

ثم إن خطاب الطبري يتخذ مظاهر شتى تعكس التنوع الحاصل في نتاجه التفسيري وداخل ثقافته الشخصية الواسعة(خطابًا دينيًا/ خطابًا شعريًا/ خطابًا نقديًا/ خطابًا فلسفيًا عقديًا/ خطابًا تربويًا.....)، فهو يقدم نموذجا هاما لخطاب التفسير في الثقافة العربية، وهو نموذج يظهر فيه التصور المعتمد في تفسير النص القرآني، وفي تعامل المفسر معه.

وفق هذه الدوافع في اختيار الموضوع واختيار صاحب التفسير، حاول البحث النبش في سؤال التداولية: من يتكلم؟ مع من يتكلم؟ وكيف يتكلم؟ ماذا يريد المتكلم أن يقول؟ ليكون السؤال في خطاب التفسير: كيف استقام التفسير خطابا تداوليا؟ أو كيف يمكن النظر إلى الخطابات التفسيرية بوصفها رؤية تداولية لها قواعدها ومبادؤها؟. فكان من مقتضيات هذا السؤال مجموعة فروض فرعية: كيف نفهم الخطاب التفسيري في ضوء التداوليات المعاصرة؟ كيف نحدد مقصدية تفسير الطبري بعد أن قدمت التداولية للخطاب مقاربة للنسق اللغوي المحدد لمقصدية ذلك الخطاب؟. وهي إشكاليات لها في العموم اتجاهان: اتجاه يعنى



بآليات التفكير التداولي التي وظفها الطبري في تفسيره، واتجاه يعنى بالمسلك التداولي لقراءة خطاب الطبري؛ أي الرؤية التداولية التي يقدمها البحث لفهم خطاب ابن جرير.

وقد اقتضى النظر التداولي في الخطاب التفسيري، تقلبيه بوصفه نصا موسوعيا استثمر النص القرآني المهيمن على النسق الثقافي العربي في بناء خصوصيات خطابية وإبستيمية، ظل بها خالدا، مما استدعى التداوليات المدمجة أو التداوليات العرفانية في معالجة نص الطبري، بوصفها أيضا معالجة شمولية للنص.لأن التداوليات المدمجة لاتشيىء مادة الدراسة في جانب معرفي وعلمي واحد، كالنظر فيها بوصفها لغة(التداوليات اللسانية)، أو نصا له انتماء ثقافي واجتماعي (تداوليات اجتماعية) وغيرها، بل هي محاولة للجمع بين كل هذه التخصصات.

لذلك، وبناء على ما سبق، التأمت فصول البحث ومباحثه فيما بينها لتحقيق غاية واحدة هي الكشف عن الشروط التداولية والتواصلية التي تسمح للخطاب التفسيري بمجاراة غيره من الخطابات، ضمن إطار المزج بين التفسير والدرس التداولي، وذلك حتى يتأتى لهذا الخطاب أن يكون ذا فعالية ومردودية.

وعلى هذا انتظمت هذه الفصول والمباحث في مدخل عام وأربعة فصول، كل فصل يحوى قسما نظريا متعلقا بالمفاهيم التداولية، وقسما تطبيقيا إجرائيا خاصا بخطاب الطبري التفسيري، وقد عالج المدخل مفهوم التداولية وما يتصل بها من أسئلة متعلقة بخطاب التفسير، ضمن (**الأبعاد التداولية في خطاب التفسير**)، وكان القصد فيه تأسيس علاقة بين الدرس التداولي وهذا النمط الخطابي، أو لنقل استعراض تفاصيل المواقف التداولية بشأن التفسير، وإبراز المضمرات التي تشترك فيها التداولية بوصفها آلية لتحليل الخطاب، والتفسير بوصفه ملفوظا خطابيا، وقد بيَن البحث هنا تحديدا قيمة الاستعانة بالتداوليات في قراءة أنواع مختلفة من القول اللغوي، خاصة وأن خطاب التفسير يتميز بمبدأ القصدية والتفاعلية والسياقية



والحجاجية، الأمر الذي يستحيل معه التفسير إلى مجرد خطاب ساكن لا يقبل التقليب والفحص.

على أن التفسير هو الذي ما فتئت خصوصياته ومميزاته تستمر وتتثبت بين باقي الخطابات ، وأنه بمقتضى ذلك يرفض الانحصار في تيمة ناجزة تصدق عليها كل تجريدات وقيصريات المنهج أو تطبيقاته، لذلك افترض البحث اقترابا من التفسير والتداولية، حتى يسمح له بالإفصاح عن غيريته، ومحاورته بما يضمن انخراطه الإيجابي في حقل تحليل الخطاب، وبما يسمح لنا توسيع النظر إلى نصوص التفسير واستثمار ما فيها.

أما الفصل الأول في البحث فقد عالج فكرة القصدية ضمن (**قصديات خطاب التفسير**)، ذلك أن التفسير تأليف قصدي واع، يحمل رسائله الخاصة وغاياته المنشودة، وقد اندرج هذا في إطار تداولية الخطاب التي تبحث في مقاصد القائل وأهدافه من رسالته اللغوية. وعليه قام الفصل بوضع إطار نظري للمفهوم ثم إجراء التطبيق على مدونة البحث، وذلك بتعريف القصدية والوقوف على أهم لحظاتها التاريخية الممثلة في هوسيرل E.Husserl والقصدية في فلسفة العقل وكذلك بول غرايس H.Paul Grice في مبادئ الحوار والتخاطب التي صاغها وعلاقتها بالدلالة القصدية وغير القصدية، ثم جون سيرل J.Searl الذي عمق المفهوم وقسمه إلى قصدية باطنية ومشتقة. ثم ختم هذا الشق النظري بمحاولة فهم علاقة المعنى بالقصدية.

في حين كان القسم التطبيقي إجرائيا بحتا، حاولنا من خلاله الالتفات إلى جوهر البحث وهو خطاب الطبري المفسر للآيات، فبدا لنا بعد النظر في خطاب ابن جرير، أن مقدمة التفسير قد أوضحت نيات المفسر وقصدياته، فكان البيان وإعجازه قطب الرحى في تفسيره، مبينا أن كلام الله معجز في بيانه، وأن البشر يتفاوتون فيه، ولما كان الحال كذلك تبنى الطبري قصد الإفهام/الإبانة وما يخفيه في ثناياه من رؤى تداولية، كالمعرفة المشتركة



وغيرها، ثم ما طالعنا الطبري به من قصدية تداولية بامتياز هي فكرة النفعية ومبدأ الإفادة في الخطاب.

وكان الفصل الثاني دعامة لما جاء في أوله، فقد بين مسالك الحجة والبرهان في تفسير الطبري ضمن (**استراتيجيات الحجاج التداولي في خطاب الطبري**)، ومثل سابقه حاول هذا الفصل أن يعرج، ولو مختصرا، على مفهوم الحجاج في الدرس التداولي المعاصر، بدءا بالمصطلح بوصفه مفهوما لغويا ولسانيا ونقديا، ثم عمق المعالجة التداولية للحجاج.

وقد مثل الحجاج في تفسير الطبري رؤية استراتيجية ومنهجية في التأليف، ذلك أن الإمام جمع بين الحجج الظاهرة من الخطاب والحجج المستقاة ضمنا من نصوصه، فاللغة عنده حجة من الحجج الظاهرة، والتاريخ أيضا حجة من الحجج المستقاة من النصوص، ولما كان البحث قراءة في خطاب الطبري عددنا **الاستراتيجيّات الحجاجيّة الظّاهرة** فيه فكانت إما بيانية أو انتظامية أو تهذبية أو اعتقادية. وكانت استراتيجية الطاعة جامعة لهذه الاستراتيجيات الحجاجية.

وعلى هذا النهج سار الفصل الثالث في اقتفاء دلالات معنى مفردة السياق. بوصفها آلية تداولية، وفي الوقت نفسه ظاهرة تفسيرية استند إليها أغلب المفسرين في فهم آيات القرآن، ومنهم الطبري الذي جعله ركنا ركينا في بنائه التفسيري العام، وسمينا هذا الفصل **(تسييق الخطاب في تفسير الطبري)**.

ويمكن القول؛ إن الطبري جعل من السياق بشكله التداولي المدمج لكل أقسامه أمرا لا ندحة عنه في التفسير، وهذا وفق ما تستلزمه فطرة النظم القرآني، والتي بينا قيمتها، كما امتاز بحس دقيق في تحقيق السياق وتمكينه من المعنى المراد، حيث وازن بين الوجوه الإعرابية وربطها بالمعنى واختار أظهرها وأكثرها اتساقا معه، ثم رجح القول الذي يراه صحيحا، كما



أنه مزج بين مختلف الأسيقة المقالية والمقامية، مخضعا إياها للتعليل، وهو ما يمثل استثمارا عميقا لكافة طاقات النص.

وفي الفصل الرابع عالجنا مفهوما تداوليا آخر له ارتباط بالسياق والحجاج، هو مفهوم التأويل التداولي، فالسياق والبرهان من أنواع القرائن التي يعتمدها المؤول التداولي، وهو رؤية معرفية، الغاية منها فهم معنى النص وإيضاح المراد من لفظه وأسلوبه. على أن التأويل لا يحمل غاية التأويل في ذاته، بل لأجل أهداف محددة، فإذا كان الكلام أو المنتج اللغوي له حدوده وقواعده فكذلك التأويل له حدوده وغاياته.

وبناء على هذا حاول الفصل تقصي حدود التأويل وطبيعته عند إمام المفسرين من خلال تتبع معناه في موسوعته التفسيريه، ثم النظر في مدى مطابقة هذه المفاهيم لمعنى التأويل التداولي، وقد كان الطبري مدركا لقيمة المفهوم فتدرج في سرد معناه من المعنى المعجمي إلى اعتباره مقتضى من مقتضيات منطق اللغة.

بيد أن الغاية من استعراض رؤية الطبري له ولمعانيه، ليس إثبات مدى تداولية فكرة التأويل عند الطبري فحسب، بل استعراض طرائقه التداوليه ومسالكه في تفسيره، ولذلك جاء هذا الشق التطبيقي من الفصل الرابع مدعما بتفسيره للآيات وتأويلها له على مدار أجزاء تفسيره، فلم يكن فهم الطبري للتأويل نظريا فقط بل كان إجرائيا أيضا.

ولم يترسم البحث في جانبه النظري والتطبيقي إلا وقد استأنس بجملة من المصادر والمراجع، على رأسها جميعا تفسير الطبري المعروف بـــ **(جامع البيان عن تأويل آي القرآن)**، وفيه اعتمدنا على تحقيق محمود شاكر، وعلى تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، كما اتكأ البحث على بعض من درس الطبري؛ في صورة: محمد المالكي وكتابه



القيم؛ **دراسة المعنى عند الطبري من خلال تفسيره**، وكذلك عمر محي الدين حوري **منهج التفسير عند الإمام الطبري** وغيرها.

وفي مجال مفاهيم التداولية، أفدنا من جملة من الكتب نذكر منها: كتب صلاح إسماعيل، مثل **فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل**، أو كتابه: **نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس**، كما أفاد البحث من طروحات طه عبد الرحمن في **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ومن **تجديد المنهج في تقويم التراث** وفي **أصول الحوار وتجديد علم الكلام** وغيرها.

إنّ الامتداد الطويل لمدونة البحث على مدار خمسة عشر جزءا (تحقيق شاكر ، ناهيك عن تحقيق التركي) من جهة، وموسوعيّة تفسير الطبري من جهة أخرى، يضاعف من الصعوبات التي تواجه الباحث، ويضعه أمام اختبار صعب يتمثّل في توظيف التداولية مقاربة للمتن القرائيّ الضّخم الذي تصعب الإحاطة التّامة به. يضاف إلى هذا قلة التوثيق المتخصص والنوعي الذي يخدم الموضوع بشكل دقيق، حيث تقل المراجع التي عالجت مدونة الطبري من وجهة نظر تحليل الخطاب، وتكثر المراجع التي قرأته في النحو والبلاغة والفقه وعلم الحديث وغيرها.

ولا يمكننا الادعاء أن العمل قد وفى موضوع الدراسة كل ما يستحقه من عناية وتدقيق، فالاشتغال بالخطاب التفسيري وأبعاده التداولية، فهمًا وإجراءً، كان على درجة كبيرة من التشعب والتفصيل، وهو ما يتطلب جهودًا علميةً كبيرةً، تعيد قراءته من مختلف الزوايا، بيانا لأحقيته في الدراسة ، ومثلُ هذا الصنيع يمكن من إظهار جدته وانخراطه في روح عصرنا، وارتباطه بشؤون حياتنا وإشكالاتها المعرفية والعلمية.

ولئن كنت شاكرا – بعد شكر الله عزّ وجلّ – كل من كان لي يد عون ومعونة في إنجاز البحث، فإني أخص فضيلة أستاذي: أ د. عبد الغني بارة بعظيم التقدير وبالغ الشكر



على رعايته وإشرافه العلمي الجاد والعميق لهذا البحث؛ فقد كانت توجيهاته وملاحظاته صورة ناصعة لأخلاقه العلمية النبيلة، ولموضوعية الأستاذ الباحث ؛ ولسعة الإطلاع وقدرة التركيب والتحليل والنقد، فإليه، مشرفًا وأستاذًا، فضل ما صح واستقام من البحث، وإلى صاحب البحث ما فيه من زيغ وزلل.

كما لايستثني شكري جميع زملائي وأصدقائي، وكل من أعانني في إنجاز هذا العمل، من دعم، ومن شجع، ومن نصح، دون ذكر للأسماء. فلكل من أسهم من قريب أو من بعيد في تذليل مشاق البحث وصعابه جزيل الشكر والعرفان.

والله ولي التوفيق.



مدخل:

الأبعاد التداولية في خطاب التفسير

أوّلا: التداولية، الأصول والمقولات

1– التداولية، المصطلح والإجراء:

1 /أ– المصطلح

1/ب– التداولية إجراء في تحليل خطاب

2 – لحظات التداولية

ثانيًا: التداوليات وخطاب التفسير

ثالثًا: من تداوليات التفسير:

أ/– المنحى الوظيفي لقصدية الخطاب.

ب/– البنية التفاعلية للاستلزام الحواري .

ج/– أثر السياق في تغير المعنى.

د/– الأفعال الكلامية والحجاج .

ه/– التأويل التداولي بين المعنى الحرفي والمعنى السياقي

رابعًا: اللغة من الإنشاء الطبيعي إلى البعد التداولي.

خامسا: البنية العامة لتداوليات الطبري.

يقصد بالمقاربة التداولية للخطاب تلك الطريقة اللسانية النقدية، الفاحصة للظواهر اللغوية، الخطابية والأدبية، حيث تدرس التداولية الخطاب الأدبي والنص في علاقته بالسياق التواصلي، متجاوزة بنية الجملة النحوية والتركيبة، إلى مقصدية المرسل وحالة المرسل إليه في أثناء تلقفه للخطاب، كما يركز هذا التحليل على الأفعال الكلامية وعلى المعنى في السياق التواصلي واستنطاق العلامات الحجاجية المنطقية في الخطاب؛ **ليكون هذا التحليل تقليبا وفحصا نقديا، يتجاوز بناء الخطاب في دلالته المعجمية الظاهرة، إلى الدور الوظيفي للخطاب ضمن سياقه التلفظي**، عطفا على أنّ التداولية لا تستثني في أثناء تشريحها النصي دراسة العلاقة السياقية لطرفي الخطاب، المتكلم والمتلقي؛ ذلك أنّ الفهم التداولي للخطاب يقتضي إشراك مجموع روافده.

حيث تتوجه الدراسات من المنظور التداولي إلى العناية بأثر التفاعل في الخطاب، فيكون نتيجة هذا التفاعل دراسة كل المعطيات اللغوية، والخطابية المتعلقة بالتلفظ. وبالخصوص ما يتضمنه الخطاب من مضامين ومدلولات يولدها استعمال اللغة في السياق. وتتضمن هذه المعطيات المدروسة: معتقدات المتكلم، مقاصده، شخصيته وتكوينه الثقافي ومن يشارك في الحدث اللغوي، وكذلك الوقائع الخارجية التي تشمل الظروف المكانية والزمانية والظواهر الاجتماعية المرتبطة باللغة.

لقد استمدت التداولية وجودها في حقل اللسانيات من البحوث والدراسات الغربية، على نحو جعلها تقطع شوطا كبيرا في تحليل الخطاب ونقد النصوص، بينما مازالت التداولية في العالم العربي في بداياتها ، رغم وجود إشارات إلى هذا الحقل في تراثنا البلاغي والفقهي

والفلسفي والتفسيري القديم(*)، وهذا يجعلنا نتساءل عن ماهية المصطلح ومدى وجوده النظري والتطبيقي في هذا التراث؛ وعن إجرائه التطبيقي في معالجة الخطابات؛ فما التداولية؟ وما هو سياقها التاريخي والعلمي؟ ما هي تصوراتها للخطاب التفسيري خاصة والخطاب الأدبي عموما؟ وما الذي يجعل من خطاب التفسير خطابا تداوليا؟ وما هي الآليات التداولية التي وظفها المفسرون أثناء تفسيرهم للقرآن الكريم؟.

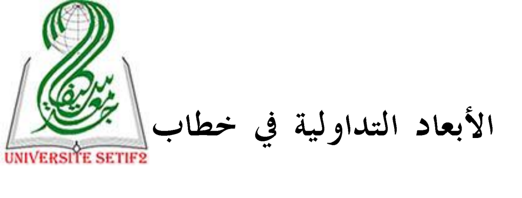
(*)نشير في هذا المقام إلى بعض الدراسات التي انتبهت لغنى التراث بهذه الإشارت:

_ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2005 .

_عبد الهادي بن ظافر الشهري، الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية مقاربة تداولية، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2013.علي الشبعان الحجاج والحقيقة والتأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010.

_ محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي،دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006. وكتابه: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2004.

_محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية،دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2005. وغيرها من الدراسات.



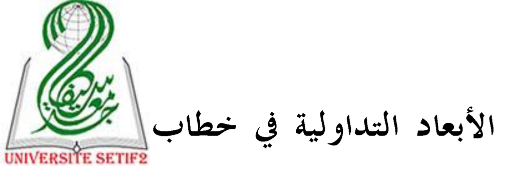
أولا: التداولية الأصول والمقولات:

1/– التداولية المصطلح والإجراء:

1/أ– المصطلح:

التداولية (pragmatique)[*] مصطلح شائع بين الدارسين والباحثين بمسميات متعددة، وهو مصطلح يحمل في اللغة الفرنسية معنيين أساسين: (محسوس) و(ملائم للحقيقة)، أما في اللغة الإنجليزية «فإن كلمة pragmatic تدل في الغالب على ما له علاقة بالأعمال والوقائع الحقيقية»[1]، وهذه المفاهيم لها علاقة بمفهوم التداولية كحقل لساني معرفي، أما في اللغة العربية فيقال: «تداول الناس كذا بينهم يفيد معنى تناقله الناس وأداروه فيما بينهم ومن المعروف أيضا أن مفهوم النقل والدوران مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة.... فيقال نقل الكلام عن قائله يعني رواه عنه.... ويقال دار على الألسن بمعنى جرى عليها،.... فالنقل والدوران يدلان في استخدامهما اللغوي على معنى التواصل، وفي

(*)- يمكن القول إن الفيلسوف الأمريكي شارل موريس (Charles Morris) هو أوّل من استعمل المصطلح سنة 1938عندما ميز بين علم التركيب وعلم الدلالة والتداولية. أمّا ميلاد التّداوليّة فكانت سنة 1955عندما ألقى جون أوستين (John Austin) محاضراته بجامعة هارفارد. وعنوانها «William James lectures». أما بداية البرنامج المعرفي للتداولية فكان مع شومسكي Chomsky. وميلر Miller، ونيوال newell، وسيمون Simon، ومينسكي minsky، وماك كولوك McCulloch. ينظر: آن ربول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل. ص ص:28، 29.



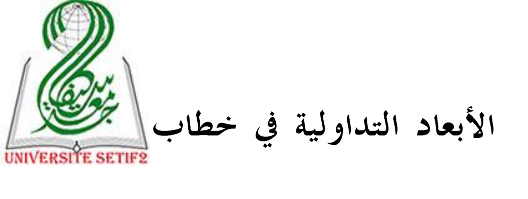
استخدامهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين.... فيكون التداول جامعا بين اثنين هما التواصل والتفاعل، فمقتضى التواصل يكون القول موصولا بالفعل»(1).

بيد أن المصطلح في اللغة العربية له عدة ترجمات(*)؛ برغماتية، وظيفية، استعمالية، تخطابية، نفعية، مقامية، ذرائعية... وأشهرها وأكثرها شيوعا التداولية، وهنا يجب التفريق بين التداولية التي يقصد بها الاتجاه اللغوي النقدي الذي يعنى بالاستعمال الوظيفي للغة، وبين البرغماتية أو الذرائعية والنفعية باعتبارها مذهبا فلسفيا، ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر، على يد وليام جيمس (**) William James (1842 - 1910)،

(1)- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، لبنان، ط2،(د ، ت) ص: 244.

(*)- نعثر على الترجمة "**برغماتية**" في ترجمة سعيد حسن بحيري لكتاب علم النص مدخل متداخل الاختصاصات لفان ديك، مؤسسة المختار، القاهرة، 2011،ص:11. وكذلك نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة،2000،ص:165، كما نعثر على ترجمة" **علم التداول**" عند سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994،ص:30. ونجد "**علم المقاصد**" محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي في ترجمة كتاب جون براون وجورج يول، تحليل الخطاب،جامعة الملك سعود، السعودية، 1997،ص:342. وكذلك نجد ترجمة " **المقامية**" في الكتاب نفسه ص: 342، وأما ترجمة " **السياقية**" فهي في : علي آيت أوشان، السياق والنص والشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة، الدار البيضاء، (د ت)، ص:57. في حين نجد ترجمة" **الإفعالية**" في كتاب الملفوظية لجان سيرفوني، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998،ص:109.

(**)- وليام جيمس:1910 /1842 .فيلسوف أمريكي ومن رواد علم النفس الحديث. ولد في مدينة نيويورك وهو فيلسوف الحرية له العديد من المؤلفات منها: الإرادة، الاعتقاد، مبادئ علم النفس، البراغماتية.



وجون ديوي(***) John Dewey (1852-1959)، وهي الفلسفة القائمة على أن قيمة الأشياء تقاس بمدى منفعتها، وحصول المنفعة فيها(1).

ويبدو أن اختلاف الترجمة بين الباحثين مرده طبيعة الحقل، الذي يمتاز في بنائه بتداخل المعارف والعلوم، ومن الترجمات العربية لمصطلح التداولية؛ ما جاء في كتاب الباحث المغربي أحمد المتوكل «اللسانيات الوظيفية»، بحيث استعمل الوظيفية والتداولية بمعنى واحد(2)، في حين جاء في دليل الناقد الأدبي للباحثين «سعد البازعي» و«ميجان الرويلي» مصطلح الذرائعية أو الذاريعانية(3).

بينما يفضل «محمد محمد يونس علي» مصطلح علم التخاطب على كل المصطلحات، إذ يقول في هذا الصدد: «أفضَل ترجمة مصطلح (pragmatics) بعلم التخاطب، وليس بالتداولية، أو النفعية، أو الذرائعية كما يفعل عدد من اللسانيين العرب توهما منهم بأن (pragmatics) و(pragmatism) شيء واحد. والواقع أن المصطلح الأول يطلق على الدراسات التي تعنى بالمعنى في السياقات الفعلية للكلام، وهو ما يتفق مع معناها الحرفي، وهو علم الاستعمال. وإذا نظرنا في تراثنا البلاغي والأصولي، فسنلحظ أن الاستعمال – الذي يقابل الوضع عادة – يطلق على النشاط الذي يقوم به المتكلم في عملية التخاطب. ولذا،

(***)- جون ديوي: 1859 – 1952 هو فيلسوف وعالم نفس أمريكي، وزعيم من زعماء الفلسفة البراغماتية، ويعتبر من أوائل المؤسسين لها.

(1)- ينظر آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2003. ص: 21.

(2)- ينظر :أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، ط 2، 2010. ص: 18.

(3)- ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2، 2000، ص: 100.

فإن ترجمة pragmatics بعلم التخاطب أنسب – في رأيي – من الخيارات التي اطلعت عليها حتى الآن. أما pragmatism فهي مدرسة فلسفية ظهرت في أمريكا تذهب إلى أن الفكرة النظرية لا تجدي نفعا ما لم تكن لها تطبيقات عملية»[1].

ويمكن أن نجد ترجمات أخرى بديلة؛ من قبيل المقامية السياقية الإفعالية[2]، وهذا في الحقيقة تكريس لمشكلة المصطلح وترجمته في الدرس النقدي واللغوي العربي، إلاَ أنه يمكننا الاطمئنان للمصطلح الأكثر رواجا وشهرة وهو مصطلح التداولية.

1/ب– التداولية إجراء في تحليل الخطاب:

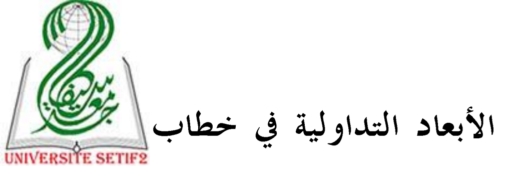
للتداولية مفاهيم عديدة في الدراسات المعاصرة، وتشير هذه المفاهيم **إلى الجانب الاستعمالي للغة في السياقات المختلفة**، وتعني أيضا مجاوزة البنية اللغوية إلى الوظيفة الإنجازية للغة، وهي ذات منطلق فلسفي، تحاول معالجة القضايا من منظور عملي، وتدرس التداولية أيضا العلاقات الموجودة بين المتكلم والمستمع، مركزة على البعد الحجاجي الإقناعي في الخطاب.

ومن التعاريف المقدمة للتداولية: **أنها دراسة في شرائط استعمال اللغة، أو أنها دراسة للمعنى التواصلي** أو معنى المرسل في كيفية قدرته على إفهام المرسل إليه بدرجة تتجاوز معنى

---

(1)- محمد محمد علي يونس، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، 2004، ص: 102.

(2)- ينظر: ج براون وج يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، ص: 342. **وكذلك**: جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة قاسم المقداد، ص: 109. **وأيضا**: علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، ص: 57.



ما قاله[1]. وكذلك تعريف «ماري دير» (Marie diller) و«فرنسوا ريكاناتي» (frncois Récanati)، فقد عرفاها بما يلي: «التداولية هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب، شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية»[2]. وهكذا نجد التداولية تدور على محورين هما:

– دراسة اللغة في الاستعمال والوظيفة، ومن ثمة المقدرة الإنجازية التي تحققها العبارة اللغوية.

– الدراسة اللغوية للخطاب في السياق، ومن ثمة هيأة الكلام بين المرسل والمرسل إليه.

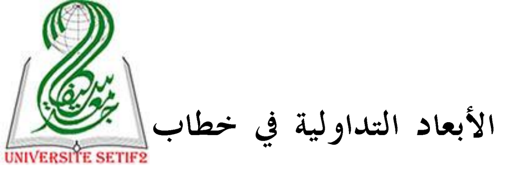
وتعد التداولية **محاولة البحث عن علاقة العلامات اللسانية وغير اللسانية بحاضنتها الثقافية والاجتماعية، بدل البحث في علاقة العلامات اللغوية بعضها ببعض (المستوى التركيبي للنص)، أو علاقة العلامات اللغوية بالأشياء**[*] (المستوى الدلالي للنص)، حيث:

---

(1)- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية. ص: 22.

(2)- فرنسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، (دت. دط). ص: 8.

(*)- ويمكن القول إن الممارسة الخطابية تكشف أن فهم اللغة لا يستند إلى قانون لغويّ دقيق، يسمح بفهم صحيح للجمل مهما كانت بساطتها. فإذا قال أحدهم: «الجو بارد»، فإنه على متلقي هذا الخطاب ألا يقتصر على المستويين التركيبيّ والدَّلاليّ له، بل عليه أن يوسع فهمَه إلى المقصد من الكلام. فهو مطالب بممارسة تداولية بتقديم افتراضات تمثل الحالة الذّهنيّة للمتلقي. كما يفترض أن يناسب المقال المقام فيكون المقصد هنا ليس الإخبار عن العالم أي أنّه لا ينتج جملة تقريريّة. وهو ما يدفعه إلى الاعتماد على معارفه وعلى المقام وجميعها ذات طبيعة غير لسانيّة. فيستنتج أنّ ما جاء في شكل نبأ تقريري هو في الواقع دعوة لفتح الحوار مع المتحدث ومبادلته أطراف الحديث. وهو أمر متعاهد عليه في الأعراف الاجتماعية، ويسمى تداوليا المعرفة المشتركة. وقد أوضح موشلار وروبول أنّ هناك حالات كثيرة تكون فيها المعارف المفترضة أو المطلوبة غير اجتماعيّة مثل الردّ على الاقتراح بتقديم القهوة: «القهوة تمنعني من النّوم». فلا وجود لقانون اجتماعيّ أو غيره يسمح بفهم هذا الجواب الذي يحتمل



«لم تعد التداوليات ناجمة عن نظرية عامة للتواصل، وإنما عن نظرية معرفية. وعليه يتبين بوضوح استحالة الإبقاء على علم الدلالة وحده لحل المشاكل المطروحة، ومن ثمة ضرورة الأخذ بالمقومات التي تحيط بالاستعمال اللغوي»[1].

فالتداولية **صنف من البحوث التي لا تفحص اللغة والكلام من الناحية الصوتية، والدلالية، والتركيبية، بل تتعدى هذا إلى محاولة دراسة السلوك اللغوي ضمن نظرية الفعل**. فهي إذن: «تعنى بالشروط والقواعد اللازمة الملائمة بين أفعال ومقتضيات المواقف الخاصة به؛ أي العلاقة بين النص والسياق»[2]. وهكذا فمجال البحث التداولي هو مظاهر اللغة الثلاثة: المظهر الخطابي، المظهر التواصلي، المظهر الاجتماعي.

2/لحظات التداولية:

تنطلق الفلسفات التي يطلق عليها مصطلح تداولية من فكرة مؤداها أن «صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه من نفع»، وتعود الأصول النظرية لهذه الفكرة للفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس[*] Charles Sanders Peirce (1839-1914) الذي وضع

تأويلين أوّلهما «أنه يوجد فيلم تريد مشاهدته في ساعة متأخرة»، وثانيهما «يتعين عليك قطع مسافة طويلة بالسيارة في اليوم التالي ولذا يجب أن تنهض باكرا جدا». ينظر آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل. ص:21.

(1)- العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، دار الايمان المغرب، منشورات الإختلاف الجزائر، ط1، 2011م. ص: 75، 76.

(2)- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (دت، دط). ص ص: 24، 25.

(*)- تشارلز ساندرز بيرس: 1839- 1914سيمائي وفيلسوف أمريكي . يُعدّ مؤسس الفِعْلانية أو العَمَلانِيّة مع وليم جيمس. كما يُعتبر إلى جانب فرديناند دي سوسير، أحد مؤسسي السيميائيات المعاصرة.

معالم بارزة للتداولية في مقاليه: «كيف تجعل أفكارك واضحة، How to make our ideas clear نشر سنة 1878م» و«ما هي البرغماتية What pragmatics is، نشر سنة 1905م»، وتتمثل التداولية عنده في الوصف الذي يجعل من أثر الأشياء عملية في تصوراتنا، ثم جاء بعده وليام جيمس William James (1842-1910)، وجون ديوي John Dewey (1859-1952) الذين طوروا هذه النظرية على نحو مرسخ لإنتاجية الأفعال من الأفكار، أما العلامة الفارقة في هذه النظرية فتعود إلى جون أوستين(**) John Austin في بحثه كيف نجعل من الأقوال أفعالا، وتلميذه جون سيرل(*) John Searl، وكذلك بول غرايس(**) H. Paul Grice.

ولم يكن أوستين Austin يهدف في محاضراته إلى تأسيس اختصاص لساني، بقدر ما كان يهدف إلى تكوين تخصص فلسفي جديد هو فلسفة اللغة، منطلقا في هذا من ملاحظة مفادها أن هناك كثيرا من الجمل التي ليست استفهامية أو تعجبية أو أمرية ولا تصف أي

(**)- جون أوستين: 1911 –1960جون لانجشو أوستن ، فيلسوف لغة بريطاني. ويعرف في الأساس بأنه واضع نظرية أفعال الكلام. تُوفي أوستن وعمره 48 عامًا بمرض سرطان الرئة.

(*)- جون سيرل: جون رودجر سيرل فيلسوف أمريكي معاصر، متخصص في فلسفة اللغة وفلسفة الذهن. ولد سيرل في دنفر بولاية كولورادو عام 1932، ودرس الفلسفة في أوكسفورد. وفي عام 1959 صار أستاذا لفلسفة اللغة بجامعة بيركلي. أسهم في إغناء نظرية أفعال الكلام التي أسسها جون أستين، حيث يعد كتاب سورل حول أفعال الكلام(1969) أحد أهم المصادر في نظرية التداوليات المعاصرة.

(**)-بول غرايس: 1913- 1988 هربرت بول جرايس ينشر أعماله عادةً باسم بول غرايس، فيلسوف لغة بريطاني قضى آخر عشرين سنة من حياته المهنية في الولايات المتحدة.أثرت مؤلفات غرايس عن طبيعة المعنى على دراسة علم المعاني من المنظور الفلسفي. وتعد نظريته حول الاستلزام من أهم وأكثر المساهمات تأثيرًا في علم التداوليات.

شيء ولا يمكن الحكم عليها بمعيار الصدق أو الكذب، ولا تستعمل لوصف الواقع بل لتغييره، مفرقا بين الأفعال الإنشائية les actes performatifs والأفعال التقريرية les actes constatifs، وخلص إلى أن كل قول عمل ولا يوجد – إن أمعنا النظر – جمل وصفية[1]، ومثال جمل الأفعال الإنشائية جملة «آمرك بالصمت» فقائل الجملة يسعى إلى تحقيق فعل عملي وهو فرض الصمت على مخاطبه، ومن ثمة الانتقال من حالة الضجيج إلى حالة السكون.

وقد أسهمت هذه الملاحظات في تأسيس فعلي لحقل التداولية؛ ذلك أنها صنفت الأفعال حسب مقامات استخدامها، وخلقت مستوى جديدا في توزيع الجمل هو المستوى التداولي، فمثلا جملة: **هل أستطيع مساعدتك؟** لها **مستوى تركيبي** هو الاستفهام، **ومستوى دلالي** هو عملية المساعدة، **ومستوى تداولي** هو الاستدلالات المنطقية الناتجة عن عملية المساعدة: الحقيبة ثقيلة هل أستطيع مساعدتك، تبحث عن شيء هل أستطيع مساعدتك...، وقد طور جون سيرل وبول غرايس هذه النظرية على نحو مرسخ لدراسة العلاقات بين مستعملي العلامات ونتائج خضوع العلامات لتركيب له تفسير دلالي.

ونشير كذلك إلى أن التداولية تشترك مع كثير من المعارف، كعلم النفس السلوكي، اللسانيات، الفلسفة التحليلية، علم الاجتماع، السيمياء، وغيرها من التخصصات الإنسانية، بل إن التداولية نفسها ليست نظرية واحدة في معالجة اللغة، فهي مجموع نظرية أفعال

---

(1)- ينظر: الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م. ص: 23.

الكلام، ونظرية حكم المحادثة، ونظرية الملائمة(*) وغيرها؛ إذا نحن نتلقى «حقل التداولية بوصفه كيانا غامضا، أو قل جرابا جديدا توضع فيه الأعمال الهامشية التي لا تنتمي إلى الاختصاصات المؤسسية، وهي اللسانيات وعلم الاجتماع والأنتربولوجيا وعلم النفس الاجتماعي والدلائلية،... نحو المشاكل التي أثارتها هذه الاختصاصات و لم تتوصل إلى معالجتها بشكل مرض»[1]. وبناء على هذا الانتماء المتعدد لحقل التداولية، نفهم بعض التصورات التي تجعل منها سلة لمهملات اللسانيات، بحيث تعتبر كل ظاهرة عجزت اللسانيات عن حلها مجالا للبحث التداولي.

ثانيا/ التداوليات وخطاب التفسير:

تعددت المقاربات والمناهج التي تناولت الخطاب بالدراسة؛ وانفتح الخطاب على صنوف عديدة من هذه المقاربات، وأصبحت «مجوعة التحولات المعرفية والمنهجية التي جدت في نظرية اللغة وأصولها ومستوياتها ووظائفها والفلسفة العلمية الكامنة وراءها تمس بشكل مباشر الخطاب وطرق تحليله ووظائفه المتعددة بشكل كلي شامل مما يجعل أية مقاربة علمية لهذا الخطاب تختلف في محدداتها ونهجها عن المقاربات البلاغية السابقة»[2].

(*)- يشير مفهوم "الملاءمة " pertinence إلى نظرية تداولية معرفية ،فهي تشير إلى أن:« الكيفية التي توجد عليها الأشياء في العالم تتناغم بصورة ملائمة مع مقاصد الألفاظ الإنجازية، التي توحي بها الخطابات النحوية المتنوعة»أحمد كروم، مقاصد اللغة أثرها في فهم الخطاب الشرعي، كنوز المعرفة للنشر،عمان، ط1، 2015، ص:136.

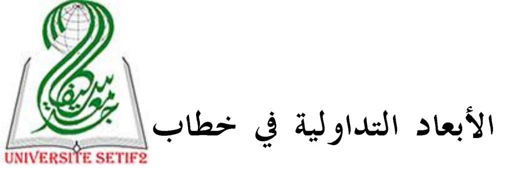
(1)- غوفمان، التداولية من أوستين إلى فيليب بلانشيه، ص:17 .

(2)- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص. ص: 21.

ولعل التداولية بوصفها استراتيجية لتحليل الخطاب، كانت من بين هذه الإجراءات التي جدَت في نظرية اللغة، بحيث لم تقتصر التداولية على الجانب اللساني في فهم الخطاب، بل حاولت أن تحيط بكل جوانبه، فنجد في هذه المقاربة تداوليات وليس تداولية واحدة؛ إذ نميز فيها بين تداولية صغرى micro-pragmatique؛ تتجه نحو السياقات اللغوية الجزئية، وتداولية كبرى macro-pragmatique، تتجه نحو السياقات الاجتماعية، وعن ما وراء التداولية meta-pragmatique؛ التي تتجه إلى وعي الناس التداولي، وهكذا فالتداولية: «ليست علماً لغوياً محضاً بالمعنى التقليدي، علماً يكتفي بوصف وتفسير البُنَـــى اللغوية ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، ولكنها علم جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال؛ ويدمج من ثمّ مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة (التواصل اللغوي وتفسيره)»[1].

ولما كانت التداوليات محاولة إلمام بجوانب النص المختلفة، وكان تفسير النصوص – وما زال – الشغل الشاغل للنقاد والدراسين كلٌّ في مجال اختصاصه؛ فإن هناك تقاطعا بين التفسير والتداولية؛ أي إن التفسير خطاب تداولي، كما أنها – أي التداولية – منهج لتحليل الخطاب التفسيري، وهذا واضح في البرنامج التأويلي الذي يستند إليه المفسرون، إذ إن «الوعي الحاصل لدى كل من علماء التفسير وعلماء القرآن بالخاصية الموسوعية للمعرفة التفسيرية، وهو وعي لا يظل مضمرا ومستترا عند المفسرين ليتولى علماء القرآن استكشافه وإظهاره بحسب ما ينسجم والمهمة النظرية التي يضطلعون بها. إنه وعي صريح وبارز في

(1)- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب. ص: 16.



أعمالهم، وغالبا ما يفصحون عنه بترجمته في إحدى المقدمات النظرية التي يوطئون بها لتفاسيرهم»[1].

والحق أن تفسير القرآن الكريم في توصيفه اللساني، لا يعدو أن يكون منطوقا لغويا بشريا، خطابا يسعى لتوضيح معاني ومفردات القرآن الكريم، الذي هو موضوعه؛ تفسيرا وتأويلا، فالتفسير «يختص بإيضاح هذه الكيفية من العلاقات اللفظية التي يتضمنها النص، فإن لم تكن هذه الكيفية متخيلة لدى الإرادة التصورية للذهن فإن الأمر يخرج عن حد التفسير وإن دل على حمل اللفظ الظاهر على حقيقته أو على غيره»[2].

ويجمع التفسير بين النص القرآني ، الذي يمثل محور عمل المفسر، والخطاب الشارح لهذا النص المفسَّر ، أي أنه خطاب داخل خطاب، لذلك كان نظامه مستمد من نسق لغوي منسجم ومعجز هو القرآن الكريم، ومع ذلك «وفي كل التفاسير يمكن أن نلاحظ انزياحا بين النص الأصلي ونص التفسير. وهذا تجنبا لذوبان النص في نصوص تفسيراته... كما يمكن أن نقول إن نص التفسير يتخذ من النص الأصلي علة لإنتاج خطاب جديد. ويعرف المبرر prétexte بأنه مجموع شروط الإنتاج التي تحيط العمل وتعطيه معنى... يقترب في مفهومه من مفهوم السياق contexte الذي يلعب أيضا دورا حاسما في تحديد شروط إنتاج النص

(1)- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط 1، 2013، ص: 91.

(2)- يحي محمد، منطق فهم النص دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010. ص: 48.

وكذا في تلقيه وتداوله»[1]، وهكذا فالسياق يمثل محددا هاما في إنتاج النص وتداوله، بما أنه الموجه الحقيقي للمعنى.

ولعل الاستلهام من نص محوري – وخاصة نص القرآن الكريم – هي صفة تتميز بها الثقافة العربية كمصدر لإبداعيتها، فالمعروف أن: «الثقافة العربية تتمحور حول (نص – أم) يمكننا النظر إليه بوصفه المولد لعدد لا نهائي من النصوص، هذا النص هو القرآن. وأقرب النصوص إلى القرآن وأكثرها التصاقا به هي النصوص التفسيرية بوصفها إشعاعات مباشرة له وتنويعات عليه»[2].

وبناء على ما سبق، يجري البحث إجراءات تداولية على نص التفسير باعتباره خطابا وملفوظا لغويا ذا خصوصية متفردة، سواء أكان هذا الخطاب شفويا أم كتابيا، ربطا للفظ بالوظيفة، والسياق، والأداء الإنجازي، فكل قول بخطابية نص التفسير يجعل من خصوصياته الأخرى مناط بحث وتعالق مع مقتضى الدرس التداولي، نعنـي المقومات اللغوية المعرفية التي جعلت منه خطابا تداوليا. فما هي هذه المقومات؟ أو ما هو الجهاز المفهومي لتداولية خطاب التفسير؟.

---

(1)- حسين خمري، نظرية النص، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2007م. ص: 10.

(2)- سيزا قاسم، توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقا على تفسير القرآن، ضمن: الهرمينوطيقا والتأويل، مجموعة مؤلفين، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط2، 1993م. ص: 33.

ثالثا: من تداوليات التفسير:

أ/– المنحى الوظيفي لقصدية الخطاب:

يقوم الخطاب على نظام لغوي مخصوص، صوتيا وتركيبيا ومعجميا، متفق عليه بين المرسل والمرسل إليه، ضمانا لفاعلية التواصل، ولكفاية اللغة من حيث هي فعل كلامي هدفها إقناع بشر برسالة ما، في هذه الأثناء تعالج اللسانيات الجملة باعتبارها منطلقا للدراسة والتحليل، بينما تتجاوز التداولية هذه المعالجة إلى الخطاب كله، معتبرة إياه جملة نصية كبرى، يمكن التعامل معها تماما مثل التعامل مع الجملة اللسانية.

وهكذا نجد التحليل التداولي للخطاب يستنطق ما فيه عموما – وما في الخطاب التفسيري خصوصا – من وظائف ومقاصد سياقية، بل يحيل على غايات النص التداولية ومقاصده المباشرة وغير المباشرة، وهنا لا تصبح لغة الخطاب التفسيري مجرد لغة حاملة للفظ في الآيات ومعناه، بل لغة وظيفية وتداولية تحمل أبعادا سياقية دينية، وفقهية، وعقدية، وثقافية، وتاريخية، وسياسية؛ أي إن تفسير القرآن الكريم ليس علامات وبنيات داخلية مغلقة؛ بل بنية ودلالة وتركيبا ووظيفة سياقية، تنسجم مع غاية التفسير الكبرى، من إيضاح معاني آي القرآن الكريم، يقول الإمام الزركشي(*): «التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه،

(*)- الزركشي: هو أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن بن بهادر بن عبد الله الزركشي المصري فقيه ومحدث وله مشاركة في علوم كثيرة. وُلد في القاهرة سنة 745 هـ، وتُوفي سنة 794هـ ،رحل إلى حلب وأخذ عن الشيخ شهاب الدين الاذرعي وأخذ عن علماء حلب وسافر إلى دمشق وسمع الحديث من شيوخها.

واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[1].

إن القصدية في الخطاب ركن عتيد في التحليل التداولي، ذلك أنها تحدد: «كيفية التعبير والغرض المتوخى، وهي البوصلة التي توجه تلك العناصر، وتجعلها تتضام وتتضافر وتتجه إلى مقصد عام، فالمقصدية تحدد اختيار الوزن، والألفاظ الملائمة، وتركيبها بطرق معينة لتؤدي المعنى العام المتوخى، ولذلك نجد البحر الواحد ينظم فيه الشاعر مدحا أو فخرا أو هجاء أو رثاء... فالمقصد يتحكم في نسيج القصيدة أو المقطوعة، بل في البيت أو شطره مبنى ومعنـــى»[2].

وإذا كان الخطاب الشعري يتحكم فيه المقصدية بتعبير محمد مفتاح، فإن الخطاب التفسيري ولارتباطه بالنص القرآني يزخر بالمقصدية، وبالدلالات السياقية والتداولية والحجاجية، فكل ما في خطاب التفسير دال؛ ويحمل مقاصد ووظائف سياقية، سواء أدل عليها اللفظ والنص بعينه أم دل عليها مقام الخطاب الخارجي.

لقد عنيت التداولية بالمتكلم بوصفه طرفا في الخطاب يمتلك سلطة القول، وبالمخاطب لامتلاكه أدوات التلقي، وكذلك بالقصدية باعتبارها منطقة مشتركة تجمع المتكلم والسامع، فقامت هذه النَّظرية على المقصدية، وجاءت نتيجةً حتميةً بعدما أُعطِي الاعتبار في مرحلتين متتاليتين للمتكلِّم ومقاصده، ثمَّ للنصِّ خالصاً، حيث كان: «مسار تأويل الخطاب الأدبي وتلقِّيه لا يمكن فصله عن مسارات تأويل مجالاتٍ أخرى من النّتاج الفكري: النصّ الفلسفي،

(1)- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث مصر، (د ط، د ت). ج1، ص: 13.
(2)- محمد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم، دار الثقافة الدار البيضاء، 1989، ص: 53.

النصّ الدّيني، النصّ الصّوفي، الأحلام. هناك مرحلة كانت في الواقع ضدّ التّأويل، وهي مرحلة سادت فيها القصدية، وكلّ ما له علاقة بسلطة الكلام الفردي أو بالفكر المطلق؛ إمّا أن ترفض التّأويل أو أن تُوقفه في نقطةٍ حرجةٍ لا يجوز تخطّيها. »[1] ، وإذا كانت هذه المرحلة الأولية ضدّ التّأويل، وسادت فيها القصدية، وكلّ ما له علاقة بالكلام الفردي أو بالفكر المطلق، فإن «هناك مرحلة الموضوعية، التي تهمل الذّات والمقصدية، وعلى إثر ذلك يُهمَل (التّأويل) لصالح المعاينة وإدراك القوانين، وهذه الموضوعية إمّا أن تكون متعلّقةً بالنصّ، أو بالنصّ ذاته لكن في إطار سياقه التّاريخي والاجتماعي. المرحلة الثّالثة أعادت الاعتبار لقضية التّأويل من خلال الاهتمام بالمؤوّل، ذلك أنّه في المرحلة الأولى كانت سلطة صاحب النصّ شبه مطلقة، وفي المرحلة الثّانية تـــمّ تهميش صاحب النصّ أو ألغي تماماً، ولم يُلْتَفَت إلى المؤوّل لصالح موضوعية (حرفية). لكن في هذه المرحلة الأخيرة أُعطي الاعتبار للقارئ ولتأويلاته»[2].

إذا كانت المرحلة الأولى ثبّتت تبعية المقصدية للمتكلم، فإن المتلقي قد يتحكم فيها أيضا، حين يحاول المتكلم أن يكيف خطابه حسب رغبات المتلقي، وهكذا يمكننا القول إنه: «لم تخل كتابة من الإشارة إلى القصد والقصدية والمقصدية، ومما يفيد هذا المعنى؛ إن الباحثين جميعهم يجعلون المميز الأساسي بين الإنسان وغيره المقصدية، ولكن هناك من قصرها على ما ورد فيه جذرها صراحة أو ضمنا (هرمان باريت Parret)، ومنهم من جعلها مسبقة (غريماس Greimas)، كما أن منهم من جعلها ميكانيكية موجهة (أوستين Austin) و(سيرل Searl) و(كرايس Grice). »[3]، ولما كانت القصدية خاصية إنسانية، كان

([1])- حميد لحميداني، القراءة وتوليد الدّلالة، المركز الثّقافي العربي، ط1، 2003، ص 80.
(2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
([3]) - محمد مفتاح، دينامية النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987. ص:38.

الإستثناء على « أنها لا تقتصر على المتكلم، ولكنها تشمل المخاطب أيضا؛ ولهذا فقد تتفق المقصديتان درجات من الاتفاق، وقد تختلفان درجات من الاختلاف، مما أدى إلى طرح إشكاليتها الفلسفية والمنهاجية، بحكم أنها غالبا ما تكون ظاهرة في النص، وإنما يفترض أنها تكمن خلفه. لذلك، بذلت محاولات لصورنتها (جان بيتيتو **Jean Petito** وليو أبستل **Leo Apstel**) للخروج بها من ميدان علم النفس إلى مجال اللسانيات. إنها – مهما اختلفت وجهات النظر في كيفية تناولها – مجمع على وجودها. كأنها تكسب الكلام دينامية وحركة بل هي منطلق الدينامية»[1].

وهكذا، تتوزع القصدية بين المتكلم والمخاطَب، بل إنها عصب الكلام وسبب ديناميته حسب الباحث محمد مفتاح، ويعني هذا أن التفسير بوصفه كلاما وجملا وملفوظات لغوية يحوي مجموعة من المقاصد، المباشرة أو الضمنية، سواء أفصح عنها المفسر أم أضمرها المفسر له، أي إن الرسائل التي يمررها المفسر كالدفاع عن مذهبه، أو ترجيح رأي نحوي أو بلاغي، أو عرضه لقول صحابي أو غيرها من قصديات التفسير، تمثل مقاصد رئيسة في خطاب التفسير، أما تعاطف المتلقي مع مفسره، وتأييده فيما ذهب إليه يمثل مقاصد ثانوية. أي إن القصدية هي: «تلك الشبكة من الأفكار والقيم والرموز لهذا العلم أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الداخلي. إنها المفاتيح الأساسية المعتمدة بين الباث والمتلقي في بناء التفسير واستيعابه»[2].

(1)- محمد مفتاح، دينامية النص، ص: 39.

(2)- أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سورية، 2000. ص: 16.

ب/– البنية التفاعلية و الاستلزام الحواري:

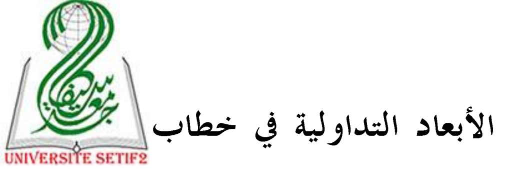
استنادا إلى الوظائف الست التي أقرها رومان جاكبسون(*) Roman Jakobson، فإنه لا يستقيم النص خطابا إلا بـــها، **فالمرسل** وظيفته تعبيرية، **المرسل إليه** وظيفته إفهامية، **والرسالة** وظيفتها إنفعالية شعرية، أما **السياق** فتتولد عنه الوظيفة المرجعية، **والقناة** وظيفتها انتباهية، **والشفرة** وظيفتها معجمية(1)، ولعل النموذج التواصلي لهذا اللغوي يحقق للنص التفسيري تواصليته؛ ذلك أن نص التفسير خطاب في المقام الأول، وعناصره الخطابية هي: الباث أو المرسل وهو المفسر، والمرسل إليه وهو المفسر له أو المتلقي لهذا الخطاب، ورسالة خطابية معينة تختلف من تفسير لآخر، مع سياق وظرف معين لهذا الخطاب، ووجود سنن أسلوبي متعارف عليه، والأكثر من ذلك أن تواصلية الخطاب التفسيري قد تحمل الوظائف الستة معا تأثيرية، تأثرية، شعرية، مرجعية، إيصالية، وصفية(*).

والملاحظ أن التواصل في هذا النوع من الخطاب يكون ملفوظا، ومن هنا تثير الملفوظات التخاطبية في التفسير جملة من الإشكاليات على مستوى التداول والتواصل والتخاطب، ذلك أن التفسير وباعتباره ظاهرة تخاطبية بين المتكلم والمخاطب يثير عدة

(*)- رومان جاكبسون(1896، 1982) لغوي ولساني أمريكي من أصل روسي، ومن مواليد موسكو الروسية، انضم لحلقة براغ اللسانية سنة 1920، ثم أصبح رئيسا لها سنة 1939.اشتهر ببحثه في وظائف اللغة التي أجملها ستة وظائف.

(1)- ينظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون،دار توبقال، المغرب، 1988، ص:18.

(*)- قد يحمل تفسير القرآن الكريم كل هذه الوظائف لقيام منظومته على الموسوعية، يقول ابن جزي في مقدمة تفسيره بأن تفسير القرآن يستدعي اثنا عشر «فنا من العلوم، وهي التفسير، والقراءات، والأحكام، والنسخ، والحديث، والقصص، والتصوف، وأصول الدين، وأصول الفقه، واللغة، والنحو، والبيان» ابن جزي، التسهيل لعلوم التزيل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1995. 9/1.



قضايا، إذ إن التفسير في سلوكه الإبداعي يوظف الأمثال، والحكم، والشعر، والتضمين والتلميح، والأسطرة، بل ويلجأ إلى القواعد النحوية والدلالية واللسانية. وهكذا يصبح خطاب التفسير تواصلا وتخاطبا وتبادلا، بل صار بمقتضاها «مفهوما يجاوز الحقل الديني، ليدرك حقولا معرفية أخرى، إذ لم يعد آلة مقصورة، بل غدا منفذا مفتوحا يمد الإنسان بأسئلة تستجمع من أعماقه وتستمد من دواخله، يؤول بها وجوده، ويقرأ من خلالها ممكنة: نصا مكتوبا أو قدرا غائما»[1].

ولما كان خطاب التفسير: تلفظا / محادثة / تواصلا، فإن التخاطب من المنظور التداولي ينبني على مجموعة من المبادئ، التي جمعها الفيلسوف والتداولي الأمريكي (بول غرايس Paul Grice) اشتهرت بـــ «حكم المحادثة»، وهي مقاربة لإنتاج الجمل وتأويلها، وفق مفهومي الاستلزام الخطابي l'IMPLICITATION CONVERSATIONNEL ،ومبدأ التعاون Principe de Coopération ، وهي مبادئ مبثوثة في ثنايا محاضرته المعنونة بـــ «محاضرات في التخاطب» وفي مقالته الشهيرة «المنطق والتخاطب».

وبالنسبة للاستلزام الحواري فهو المعنى المشتق من السياق الدال على معنيين آخرين، مثل «لا تنه عن خلق حسن وآمر بالمعروف»، ففي الجملة فعلان لغويان هما: النهي والأمر، يستدل عليهما بقرائن بنيوية؛ هي لا الناهية وصيغة الأمر افعل، والاستلزام الحواري هنا هو النصيحة، وهو معنى مشتق من المعنيين السابقين دل عليه السياق، في حين يقوم مبدأ التعاون على المقولة التي يتشارك فيها القائل والمتلقي بهدف فهم الخطاب وهي: «ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض منه»، ثم فرّع غرايس هذا المبدأ العام إلى مجموعة

(1)- علي الشبعان، الحجاج والحقيقة والتأويل، بحث في الأشكال والاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010م، ص: 76.

من القواعد التخاطبية التي أريد منها ضبط الحوار وتوجيهه بما يسمح للمتحدث وللمخاطب من تواصل ناجح.

وقد قسم غرايس هذا المبدأ إلى أربعة أقسام هي الكم، والكيف، والعلاقة، والجهة، وقد صاغها وترجمها الباحث طه عبد الرحمن في كتابه «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» على النحو الآتي(1):

1- قاعدتا كم الخبر:
- لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته.
- لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

2- قاعدتا كيف الخبر:
- لا تقل ما تعلم أنه ليس صادقا أو ما تعلم كذبه.
- لا تقل ما ليست لك عليه بينة أو دليل يثبت صدق قولك.

3- قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال:
- ليناسبك مقامك أو مناسبة الكلام للسياق الإستعمالي.

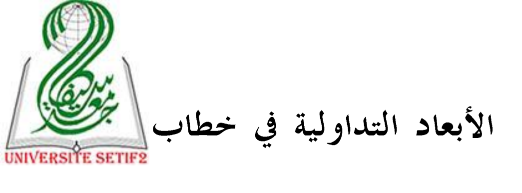
4- قواعد جهة الخبر:
- لتحترز من الالتباس.
- لتحترز من الإجمال.
- لتتكلم بإيجاز.
- لترتب كلامك.

(1)- طه عبد الرحمن اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998م، ص: 237، 238.

وهكذا يمكن للتحليل التداولي أن يتعامل مع التفسير بعده بنية تخاطبية/تواصلية بين طرفين، يجمع بينهما سياق هو المحدد لنوع التخاطب التداولي. يبسط تطبيقاته العملية على الخطاب انطلاقا من اعتباره استلزاما حواريا، يجمع بين الدلالات الصريحة والضمنية؛ حيث يتعلق الاستلزام الحواري بالدلالات الضمنية التي يقتضيها سياق التلفظ، بنقل الكلام من حيزه الحرفي والقضوي المباشر إلى المعنى الحواري الاستلزامي غير المباشر، الذي يتحكم فيه السياق التداولي؛ بمعنى أن الجمل الخطابية قد تحمل معاني صريحة أو ضمنية؛ صريحة حين تحمل محتوى قضويا وقوة إنجازية حرفية وهو معنى مباشر وصريح، ضمنية حين تكون إما ذات معنى عرفي يتعلق بالإحالة والدلالة المنطقية، ومعنى حواري؛ أي تجمع بين الاستلزام (الدلالة المنطقية) والمعاني الحوارية (استلزام حواري).

والملاحظ على الاستلزام الحواري أنه لا ينفصل عن نظرية الأفعال الكلامية؛ ذلك أن: «ظاهرة الاستلزام الحواري دُرست، بعد كرايس، في إطار نظرية الأفعال اللغوية على أساس أنها ظاهرة تعدد الأفعال اللغوية بالنسبة للمحتوى القضوي الواحد، يصنف سيرل الجمل، من حيث عدد الأفعال اللغوية المواكبة لها، صنفين: جملٌ يواكبها فعل لغوي واحد، وجملٌ يواكبها أكثر من فعل لغوي واحد. في حالة مواكبة فعلين لغويين اثنين للجملة الواحدة، يميز سيرل بين الفعل اللغوي المباشر والفعل اللغوي غير المباشر، بين الفعل اللغوي الحرفي المدلول عليه بصيغة الجملة ذاتها والفعل اللغوي المفاد من المقام»[1].

(1)- أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية. ص: 30.



ويرى الباحث أحمد المتوكل بأن فلاسفة اللغة العادية(*) لم يهتموا بقضايا أخرى من: «تداوليات اللغة الطبيعية كالجوانب المرتبطة بالبنية الإخبارية للجملة عنايتهم بالإحالة والاقتضاء والأفعال اللغوية والاستلزام الحواري. هذه الجوانب المغفلة في الدرس الفلسفي هي أنواع العلاقات الإخبارية القائمة بين مكونات الجمل. فبالإضافة إلى العلاقات الدلالية كالمنفذ والمتقبل والمستقبل والأداة، والعلاقات التركيبية كالفاعل والمفعول، تقوم بين مكونات الجملة علاقات تداولية كالمبتدأ والذيل والمنادى والمحور والبؤرة والمعطى والجديد وغيرها»(1).

وفي ضوء مفهوم الاستلزام الحواري المتعلق بالتحليل التداولي للخطاب، يمكننا تصنيف الجمل اللغوية في التفسير إلى جمل صريحة المعنى ذات أفعال قضوية وذات قوة إنجازية، ومعاني ضمنية إحالية وعرفية ومنطقية. فيكون الاستلزام الحواري استكشافا للمعاني الإنجازية المتضمنة في السياق أو المقام، انطلاقا مما تمده التداوليات من أدوات فاحصة للأدوار التركيبية النحوية، والأدوار الدلالية والتداولية، مع تصنيف أفعال الخطاب التفسيري إلى أفعال تلفظية وأفعال قضوية وأفعال اقتضائية وأفعال عرفية غيرها.

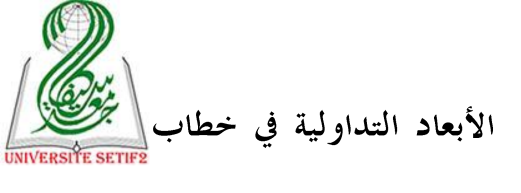
(*)- فلسفة اللغة العادية هو توجه في الفلسفة التحليلية عند مدرسة اكسفورد، حيث يطلق منخرطوها على أنفسهم إسم فلاسفة اللغة العادية، ولا يلقون باللائمة على اللغة بل على الطريقة التي تستعمل بها من قبل الفلاسفة، ويرتكز بحث العلاقة بين اللغة العادية والفلسفة على اعتبار الكثير من العبارات الفلسفية الهامة تحيد عن اللغة العادية، ومن ثمة أي عبارة فلسفية تحيد عن اللغة العادية هي عبارة خاطئة. ينظر:صلاح اسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد،دار التنوير، لبنان،ط1، 1993.ص:21.

(1)-أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية ، ص: 32.

ولعل الحوارية هي دلالة الملفوظ الخطابي في تموضعه بين متحاورين ومتخاطبين، فهي التي تقوم على تنسيق العلاقات بين المتحاورين وعلى تبادل الملفوظات بينهما، فهي إذن: «مكون لكل كلام، وتعرف كتوزيع لكل خطاب إلى لحظتين تلفظيتين توجدان في علاقة حالية، ويقدم المبدأ الحواري من خلال الحدود التالية: "كل تلفظ يوضع في مجتمع معين، لابد من أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصاتة وثنائية العرض"،ويتم التشكل بشكل راديكالي،حين يعتبر الكاتب بأن لفكرة الكلام الحواري، ولكل كلام مالكين تقريبيين، وربما كان من المضبوط القول: بأن سيدة الكلام الحواري هي العلاقة التخاطبية ذاتها»[1]، فكل كلام حوار له مالكان أو أكثر، وكل حوار تتحكم فيه علاقات تخاطبية.

ولما كان كل تلفظ حوارا، كانت الحوارية أقساما حسب أقسام الخطاب نفسه، حوارية فلسفية، وحوارية أدبية، وحوارية سياسية دينية وغيرها، وهي أيضا حوارية صريحة أو مضمرة، وحوارية متعددة الأصوات، أما على مستوى تحققها فإننا: «نجد في الدرجة الأولى أنها تمنح التلفظ طبيعة نسبية تفاعلية. وتحكم في الدرجة الثانية عند المتكلمين – وأكثر في اللحظات التلفظية – نشاطين لا يفترقان عن إرادة القول والفهم:" حين تكون العلاقة التخاطبية غير متعادلة، أو حين تكون موضوعا لنفي صراعي في الخطاب". وتحكم الحوارية في الدرجة الثالثة الدلالة العميقة للتلفظ: مادامت الآلية الإحالية والمضمون القضوي، والقوة الإنجازية للجملة في وضعية تخاطبية، وتعد آثار الحوارية على مفهوم المتكلم هامة بصفة خاصة؛ إذ تلغي استقلال الفاعل المتكلم تجاه الدلالات الموصلة. ويحيل التحليل

(1)- فرانسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية. ص: 85.



المتعالي- في علاقة بهذا_ لا على الفاعل بل على العلاقة التخاطبية نفسها»[1]، فتتحقق الحوارية في الدرجة الأولى والثانية والثالثة[*] من خلال منح التلفظ تفاعلية في الدرجة الأولى. ومنح الدلالة والفهم في الدرجة الثانية ، وإعطاء الدلالة العميقة للتلفظ: مادامت الآلية الإحالية والمضمون القضوي، والقوة الإنجازية للجملة في وضعية تخاطبية في الدرجة الثالثة.

وهكذا يمكن الاستناج أنّ حوارية خطاب التفسير تتضمن قوة إنجازية، وحوارية متعددة؛ فيها كثير من الأطروحات والإيديولوجيات، ووجهات النظر، وهذا من خلال تعدد الرواة المتحاورين في التفسير، والتعدد في الأساليب التعبيرية، وتعدد للأصوات؛ مابين صوت الفقيه واللغوي النحوي والشاعر والمثل السائر، فعندما «يعمد المتكلم إلى اتخاذ موقف لا يدل على التبني لما يقول، فإن هذا يؤدي إلى خلق مفارقة واضحة، وقد يتم ذلك عن طريق علامات التنصيص.... عندما نذكر كلمة أو عبارة برمتها بهذه الطريقة فإننا نضفي عليها التخصيص لجماعة معينة أو شخص محدد»[2].

---

(1)-فرانسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية. ص: 85.

(*)- تمثل درجات التداولية الأولى والثانية والثالثة، برنامج ونظام تطوير للدرس التداولي، اتبعه هانسون Hansson سنة 1974،فتداولية الدرجة الأولى تعنى بدراسة الرموز الإشارية ضمن ظروف استعمالها، بينما تعنى تداولية الدرجة الثانية بدراسة طريقة التعبير عن القضايا، في ارتباطها بالجملة المتلفظ بها، أما تداولية الدرجة الثالثة فهي نظرية أفعال اللغة. ينظر : فرانسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية.ص: 38.

(2)- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص. ص ص: 94، 95.

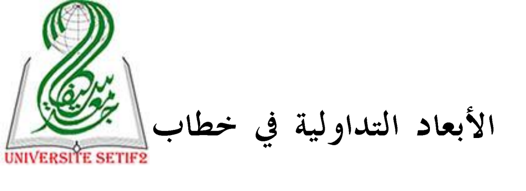
ج/– أثر السياق في تغير المعنى:

إن تسييق الخطاب إجراء رئيس تقوم عليه الاستراتيجيات التداولية، ذلك أن السياق من العوامل المعينة على فهم مقاصد الخطاب، إذ أن إدراك حيثيات السياق إدراك للمعنى، فإن لم يهدك السياق للمعنى قربك إليه، وهكذا نجد التحليل التداولي للخطاب يتكئ على القرائن اللغوية والمؤشرات التلفظية المحددة للسياق اللغوي، وعادة ما تكون هذه المؤشرات وحدات لغوية من قبيل الضمائر، وأسماء الإشارة، وظروف الزمان والمكان، والصيغ الانفعالية الذاتية وغيرها، وهنا تنفتح التداوليات على السيميوطيقا النصية والخطابية لاعتبارها القرائن اللغوية علامات سيمائية، لها إحالات خارجية.

وإذا كانت القرائن اللغوية تمثل سياقا تلفظيا، فإن السياق أيضا هو: «مجموعة الظروف الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقة الموجودة بين الظواهر اللغوية والاجتماعية، وتعرف بالسياق الاجتماعي للاستعمال اللغوي، أو سياق الحال Contexte de situation»[1]، فالسياق الاجتماعي من المعينات أو القرائن التي ترد في الخطاب الشفهي أو الكتابي، وتحيل على أطراف التواصل؛ وهذا هو المبدأ العام الذي انطلقت منه هذه النّظرية في تفسير الأفعال اللّغوية.

ويرى الباحث أحمد مختار عمر أنّ «مدرسة لندن عرفت بما ســمّي بالمنهج السّياقي Contextual Approach، أو المنهج العملي Operational Approach، وكان زعيم هذا الاتّجاه Firth الذي وضع تأكيداً كبيراً على الوظيفة الاجتماعية للّغة... ومعنى

(1)- Jean dubois, dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, paris. pp 120, 121



الكلمة عند أصحاب هذه النّظرية هو (استعمالها في اللّغة)»[1]؛ ارتبطت النّظرية السّياقية contextual theory باللّساني البريطاني فيرثFirth ، وتقوم هذه النّظرية على النّظر إلى المعنى بوصفه وظيفةً في سياقٍ. حيث أحدثت تغيّراً جوهرياً في النّظر إلى المعنى، وقد استُخدم السّياق في هذه النّظرية بـــمفهومٍ واسعٍ ؛ يشمل السّياق الصّوتي، والصّرفي، والنّحوي، والمعجمي، ولا يظهر المعنى المقصود للمتكلّم إلاّ بمراعاة الوظيفة الدّلالية للألفاظ المستخدمة[2].

كما ارتبط مصطلح السّياق بمصطلح المقام، والمعنى السياقي بالمعنى المقامي؛ حيث إن «المعنى المقامي: معنىً يُفهم من الموقف الخارجي الذي قيل فيه الخطاب أو من القرائن الخارجية التي تصحب اللّفظ من الموقف الاجتماعي الذي قيل فيه النصّ، فالمقام، هو العالم الخارجي الذي أُنتج فيه النصّ، ويدخل في تحديد دلالته والمراد به، فقد نعجز عن فهم المراد إذا اجتُثّ النصّ من سياقه الخارجي، وسوء التّفسير من عدم النّظر في القرائن الخارجية، مثل: المكان والزّمان، والأفراد المشاركين في الحدث، والمناسبة التي قيل فيها، وقناة التّواصل، وقد أعطى علماء المسلمين سياق المقام (السّياق الخارجي) أهـــمّية كبيرةً في تفسير النصّ القرآني وفي استنباط الأحكام الشّرعية، فبحثوا أسباب النّزول والظّروف الخارجية التي تتعلّق

---

(1)- أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1995. ص 68.

(2)- ينظر: محمّد محمّد يونس علي، مقدّمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، دار الكتاب الجيد المتحدة، لبنان، ط1، 2004. ص ص27، 28.

بالنصّ. واللّفظ يعطي أكثر من دلالةٍ، ويحدّدها السّياق اللّغوي والسّياق الخارجي... وهناك سياق خارجي يُفسّر في ضوئه المعنى»[1].

تتجلى الأهمية التي أعطاها علماء المسلمين لسياق المقام(السّياق الخارجي) **في تفسير النصّ القرآني باعتمادهم المأثور وتتبع أسباب التتريل، بعدها قرينة تعين على فهم مراد الشارع** ؛ بل إن « اقتضاء صحة التفسير، وعلميته للمأثور أمر تقتضيه أيضا ظروف تتريله منجما على مدى ثلاثة وعشرين عاما تقريبا ، إذ احتفت ببعض آياته ظروف ومناسبات يطلق عليها (أسباب الترول) مما لم يتح لغير من عاصر التتريل مشاهدهما ، والوقوف على وقائعها، كما يطلق عليها بعض من تخصص في علم أسباب الترول (القصة التشريعية) . وهي عنصر بالغ الأهمية من ثقافة المفسر.... ولاسيما إذا كان النص القرآني ذا وجوه من المعاني أو يحتمل دلالات، فكان سبب الترول ؛ إذن قرينة على تعيين مراد الشارع منها ، أو ترجيحه على الأقل» [2].

د/– الأفعال الكلامية والحجاج:

يتجاوز خطاب التفسير وظيفة النص التواصلية، المتمثلة في تبادل الأخبار والأقوال والمعلومات، إلى التأثير في المتلقي من خلال الأفعال الإنجازية، أو إلى تغيير معتقده، وبرمجة سلوكه من خلال ثنائية حلال/حرام. فالتفسير، فيما يذهب إليه الإمام الزركشي: «هو علم يُفهم به كتاب اللّه المترل على محمد صلّى اللّه عليه وسلّم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه

(1)- محمود عكّاشة، التّحليل اللّغوي في ضوء علم الدّلالة، دار النشر للجامعات، ط1، 2005. ص ص171، 172.

(2)- فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1988، م1، ص: 167، 168.

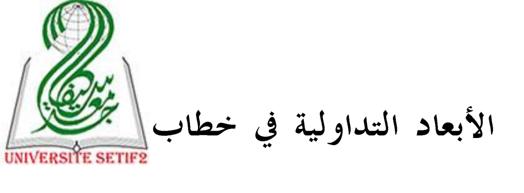
وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللّغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ومعرفة أسباب التزول والناسخ والمنسوخ»[1]. فبيان معاني الآيات واستخراج الأحكام بواسطة مختلف العلوم ،**يجعل خطاب التفسير من منظور تداوليات جون أوستين وجون سيرل عبارة عن أفعال كلامية تفوق الملفوظات وتتجاوزها إلى أفعال غايتها إنجاز سلوك.**

وتنبني نظرية أفعال الكلام على ثلاثة عناصر أساسية؛ أولها **فعل القول**، وهو الألفاظ المتضمنة في الجمل، الدالة في طياتها على قضايا وحمولات إخبارية، والمشتملة على المستوى الصوتي والتركيبي والدلالي، مثل: «أحسن محمد»، وثانيها: **الفعل المتضمن في القول**: وهو الفعل الإنجازي الذي يحدد مقصد القول، مثل صيغ الأمر، وثالثها **الفعل الناتج عن القول**، وهو ما ينتج عند المخاطب من أثر بعد فعل القول، كالإرشاد والنصح والتوجيه والحث... وعادة ما تجمع هذه العناصر الثلاث في الفعل الكلامي فتجعله كاملا[2].

فالفعل الكلامي فعل قول، أو فعل متضمَّن في القول، أو فعل ناتج عن القول، أو هو بحسب أغراض إنجازه:

- **تقرير**؛ إنه توصيف لأحداث ووقائع معينة.
- **طلب** أو **أمر** أي طلب أو أمر بإنجاز فعل ما.
- **بوح** أو **إفصاح** للحالة النفسية للمتكلم.
- **وعد** من المتكلم بإنجاز فعل ما في المستقبل.
- **إعلان وإعلام** أي التصريح والإفادة بإنجاز فعل.

(1)-الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 29.
(2)- ينظر:عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب. ص:74.



وبناء على هذا، توفر المقاربة التداولية لخطاب التفسير وفق نظرية أفعال الكلام، ثراء تحليليا، من الأفعال القضوية والأفعال الإنجازية الخبرية، وأفعال السياق، إلى مقام الخطاب الوظيفي والحجاجي، فكيف يحقق خطاب التفسير حجاجيته في ضوء هذه المقاربة التداولية؟

يمثل الحجاج في تصور طه عبد الرحمن: «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»(1)، وأنْ: «لا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطب من غير أن تكون له وظيفة المدعي ولا مخاطَب من غير أن تكون له وظيفة المعترض»(2)، فالخطاب يتضمن الحجاج، والعلاقات القائمة بين الملفوظات حجاجية، ما يحقق الإنسجام والاتساق فيه ، ومن ثمة يصبح الحجاج فعالية تداولية، بعد هذه الأخيرة تتعامل مع اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية.

ولا يمكن للخطاب التفسيري أن يشذ عن الصفة الحجاجية للخطاب، ذلك أن المفسر لا يقصر نظره على ظاهر النص اللغوي، ولا على مضمون الآية المفسرة فحسب، بل يتعداه إلى دراسة السياق الذي جمع بين الظاهر اللغوي والمضمون، لذلك يستوجب الوقوف على السياق والبحث في دلالة الاقتضاء(*) للملفوظات التي تهدف إلى الإقناع والتفنيد، وهكذا

---

(1)- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 226.

(2)- المرجع نفسه. ص: 226.

(*)- لعل مصطلح الاقتضاء Présupposition يحيل على « مجال تداخل بين الفلسفة والمنطق وعلم الدلالة والتداولية، ولذلك تكثر فيه المفاهيم الواصفة، غير أن من أهم الأبحاث التداولية التي ارتبطت بهذا المفهوم هو عرض " ديكرو" له، هذا وإن كان " ديكرو" قد ربط بين الفعل الإنجازي والاقتضاء». محمود طلحة، مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين،عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014.ص:117.

كان الحجاج ضربين: صريح وضمني، الصريح يتعلق بالظاهر والضمني يشمل المضمون والسياق.

إن المقاربة الحجاجية التداولية توفر للنص التفسيري فضاء للدرس والاكتشاف، **وذلك عن طريق تحليل الروابط الحجاجية اللغوية التي تتحكم في بنائه الظاهري والباطني، مع البعد الإقناعي فيه؛ وهو البعد الذي يُعنى بدراسة مسار الحجاج انطلاقا من طرح الحجة إلى أن تُؤتِيَ أكلَها، مع توضيح طريقة التلازم بين الحجج من حيث القوة والضعف، ومدى استجابة المتلقي لها.**

ه/– التأويل التداولي بين المعنى الحرفي والمعنى السياقي:

لتفسير القرآن فضاءات مبهمة من الدلالات العائمة والأفكار الضمنية التي تخفي جملة من الرموز والشيفرات[*]، متميزا بهذا عن جل الأنواع الخطابية الأخرى، مخفيا نظاما تأويليا مبنيا على المقاصد والسياقات الوظيفية، ومن ثمة فهو متعلق بمبدأ التأويل السياقي والتداولي الذي يرتبط: «بـــما يمكن أن يعتبر تقييدا للطاقة التأويلية لدى المتلقي باعتماده على خصائص السياق، كما أنه مبدأ متعلق أيضا بكيفية تحديد الفترة الزمنية في تأويل مؤشر زمني مثل: (الآن)، أو المظاهر الملائمة لشخص محال إليه بالاسم (محمد) مثلا. ويقتضي هذا وجود مبادئ في متناول المتلقي تجعله قادرا على تحديد تأويل ملائم ومعقول.... في مناسبة قولية معينة. إن أحد هذه المبادئ هو التأويل المحدد الذي يعلم المستمع بألا يُنشيء سياقا أكثر مما

(*)- يرى روبول وموشلار أنّ الذي يعطي للغة إنتاجيتها ليس مجرّد فكّ الشّفرات فحسب، فاستعمال اللغة لا ينحصر في عملية الترميز أو فك الرموز، بل يمتد إلى الاستدلال بعده مفهوما تداوليا، فاللّغة تُنتَج وفق مسارات استنتاجيّة تستند إلى استراتيجيّة المؤوّل، وتستغلّ القدرات البشريّة العامّة وغير الخاصّة باللّغة سواء عند الإنتاج أو عند التّأويل. ينظر آن ربول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص: 22.

يحتاجه من أجل الوصول إلى تأويل ما؛ فبهدف تقييد التأويل، يضطر المتلقي إلى اعتبار ما تقدم خاصة»[1].

ويقتضي التأويل التداولي النظر في خطاب التفسير بعده نصا خاضعا لمقصد معين، وسياق معين، بحثا عن المعنى، وتحريكا للفاعلية الذهنية التي من شأنها كشف الآليات اللغوية، والمنطقية، والرمزية، والمجازية الموصلة للفهم الدقيق للمعنى، فكل فعالية ذهنية هي: «نشاط فكري إنساني يتوقف عليه تشكيل المضمون، وتجسيد الفهم، ويسهم في الإنجاز المعرفي، كما يسهم في عملية التواصل، فهو إجراء يعطي المعنى للأشياء بطرق مختلفة»[2]، ومن ثمّ فالتأويل التداولي **يتوسل بالفاعلية الذهنية في بناء مضمون الخطاب وفهمه**، بل للتواصل معه وتلوينه بمعانيه المحددة. ولعل هذه الوسيلة التي ينتهجها التأويل التداولي تعمل وفق مرحلتين أساسيتين[3]:

– البناء الطبيعي للنشاط الخطابي، القائم على التدرج في اكتمال المعنى من الكلمة إلى المفهوم، ثم التعبير والنص، أو وحدة خطابية أكبر، ثم الخطاب، فموضوع التواصل نفسه.

– فعل المؤول الذي ينقل الخطاب من درجة صفرية إلى حركية دينامية، تسمح له بفهم ما يقوله المتكلم والتواصل معه قبولا أو رفضا.

إن التأويل من منظور الدرس التداولي الحديث، يطرح عددا من القضايا في ميدان تحليل الخطاب التفسيري وفهمه، خصوصا في جوانب تصل نص التفسير بالآليات المنهجية والعملية

---

(1)- محمد خطابي، لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991. ص: 56.
(2)- أحمد كروم، الترجمة والتأويل التداولي، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 4، المجلد 41، أبريل يونيو 2013. ص: 200.
(3)- آن ربول جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص ص: 23، 24.

في التحليل التداولي، من قبيل: السياق الافتراضيContext Hypothèse ، قصدية المتكلم intention de locuteur، دينامية الــمعنى Dynamique de Sens، الملاءمة والاختيار Pertinence et Sélction، الاستلزام الخطابي conversationnelle Implicature.

وأما المعاني التي هي مدار التأويل، فيمكن أن نميز فيها بين معانٍ حرفية قائمة على المباشرة والتقريرية، ومعانٍ سياقية قائمة على الإيحاء والاقتضاء والاستلزام الحواري؛ على اعتبار أنّ المعنى الحرفي والمعنى السياقي يعملان «على مشكل الحدود بين الدلالة والتداولية، من خلال الاختلاف، بين فكرة المعنى الحرفي والسياق المنعدم، لقد دعم سيرل فيما يخص هذه النقطة أطروحات متطرفة ظاهريا. إذ يقوم أساس ما يقول به سيرل على شروط تطبيق مفهوم المعنى الحرفي. ويدعمه كون المعنى الحرفي لجملة ما، لا يعني عدم وجوده، بل نسبيته، بالنسبة لتصعيدات سابقة، يطلق عليها التصعيدات السياقية، وذلك خارج كل ما يعترف به عادة، في خضوعه للسياق؛ أي الإشارية،الخ. ويقوم غرض سيرل على الطرح موضع تساؤل للفكرة" التي يمكن بها، بالنسبة لكل جملة إدراك المعنى الحرفي لهذه الجملة، في استقلال عن بعض السياقات، كيفما كانت. وندعم كون مفهوم المعنى الحرفي لجملة ما، لا يجد تطبيقه عامة، إلا بالنسبة لمجموع التصعيدات السياقية»[1] ، يقوم ما يقول به سيرل، إذا، على شروط تطبيق مفهوم المعنى الحرفي. أي عدم خضوع معنى الجملة للسياق، فيكون « المعنى الحرفي للجملة ما هو المعنى الذي نجد لهذه الجملة، وفي سياق الصفر، أو في سياق منعدم. وتقوم الإستراتيجية المتبعة عند سيرل على اعتبار الجمل، التي يظهر أنها تكون حالات مسعفة

(1)- فرنسواز أرمينكو، المقاربة التداولية. ص: 56.

للفكرة، التي يكون المعنى الحرفي بموجبها مستقلا عن السياق، وتوضح نسبية تطبيق مفهوم المعنى لجملة ما، في كل حالة، فيما يخص تصعيدات سياقية»[1].

وهكذا، فالجملة خالية السياق عند سيرل هي المالكة للمعنى الحرفي، جملة تحمل لغة عادية لا انزياح فيها، تحيل على الواقع وتحمل الإخبار، أو الأمر، أو الالتزام والتصريح، أما المعنى السياقي فلا يتم إلا بوضع اللغة في سياقها المحدد، أو ما يسمى بالتصعيدات السياقية: كالتضمين والاستلزام الحواري.

وتأسيسا على ذلك، لابد من التمييز في خطاب التفسير بين المعاني الحرفية بطابعها الخبري والقضوي، وبين المعاني السياقية بطابعها الإنجازي والوظيفي السياقي[*]، أي إن **محلل خطاب التفسير ينتقل لا محالة من مستوى دلالة الخطاب إلى مستوى تداول الخطاب ذاته**، مستعينا بالبيئة الثقافية، وأبعاد هذا الخطاب الزمكانية ، بمفهوم التداولية الانتقال من المعنى القضوي إلى الاستلزام الحواري. وقد أدرك هذا أهل التفسير ،حيث يدور ائتلاف

---

(1)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(*)- يقوم تفسير القرآن الكريم في استنباط المعاني على نظام يستجمع عددا من العلوم، يقول ابن عطية: «روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: (ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر من كتاب الله إلا آيا بعدد علمه إياهن جبريل)..... قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه: ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن معنى في كتاب الله فيتسور عليه برأيه، دون نظر فيما قال العلماء، أو اقتضته قوانين العلوم كالنحو والأصول، وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته، والنحاة نحوه، والفقهاء معانيه، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر» المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2001، 41/1.

المعنى مع المعنى «عمل المفسرين في التناسب بين الآيات، أو بين فقرات وجمل الآية الواحدة، ويبرز هذا الاتجاه بصفة خاصة عند البقاعي في كتابه نظم الدرر»[(1)].

رابعًا: اللغة من الإنشاء الطبيعي إلى البعد التداولي:

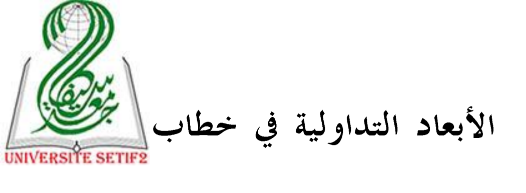
يساعد التحليل التداولي للخطاب على بناء تصور دقيق للنص، وذلك بالاستعانة بالسياق والأفعال الكلامية، وفهم استلزامه الحواري ودلالته الضمنية والصريحة، ومع ذلك يواجه محلل الخطاب صعوبات في تطبيق المنهج، بعد المقاربة التداولية تعالج اللغة العادية التواصلية في أكثر أمثلتها وتطبيقاتها، و لم تطبق على اللغة الشعرية والأدبية، كما أنها تعاملت نظريا وتطبيقيا مع الجملة أكثر مما تعاملت مع الخطاب، ومعلوم أن تحليل الخطاب يسعى إلى البحث في العبارة بوصفها شيئا قائما بذاته. بينما يكون البحث في ما وراء العبارة – وهو حال التداولية – تحليلا للفكر، ففي «تحليل الحقل الخطابي، لا يتوجه الاهتمام إطلاقا إلى البحث خلف ما هو ظاهر عن الثرثرة شبه الصامتة لخطاب آخر، بل إلى إظهار لماذا صعب عليه أن يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحق على غيره من الخطابات الأخرى»[(2)].

وبناء على اختلاف اللغة الطبيعة عن خطاب اللغة الشعرية والأدبية، توجهت اهتمامات التداوليين وعلى رأسهم جون أوستين إلى تحليل اللغة العادية؛ ذلك أنّنا إذا دققنا النظر في اللغة الأدبية ألفيناها غير جدية ومشوشة ولا ترجع إلى أفعال الكلام، ولذلك يكون

---

(1)- أحمد سعد الخطيب، مفاتيح التفسير، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010. المجلد1. ص: 21.

(2)- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان المغرب، ط2، 1987م. ص: 27.



المقال الإنجازي فارغا أو خاليا إذا نطق به ممثل على الخشبة أو أدمج في نص شعري(1). وهذه اللغة العادية أيضا خاضعة لمقاييس ومعايير تداولية، ومعنوية حسب جون سيرل، وكل استعمال لهذه المقاييس في المجال الأدبي هو محض إيهام، ومرد ذلك أن «المتكلم ليس ملزما بصدق إخباره الأدبي مثلما هو ملزم بصدق إخباره العادي، وقول سيرل هذا هو الخلاصة التي انتهى إليها كثير من الباحثين في الخطاب الأدبي»(2).

ومع هذا يبقى التحليل التداولي يتمتع بخصوبة وليونة، فأغلب الأعمال ذات الولاء التداولي تنتمي إلى الحقل العلمي الإنساني بصفة عامة؛ فأوستين فيلسوف، وغمبرز لساني إثنولوجي، وغوفمان سوسيولوجي، ومن تداولية كونية لمدرسة فرانكفورت مع هابرماس، إلى تداولية عقلانية لمدرسة القدس مع كاشر، إلى تداولية حوارية مع فرانسيس جاك، إلى إثنوغرافيا التواصل مع هايمس، بل إننا نقف على مبادئ تداولية حتى في الفيزياء الكوانطية(3).

إنّ الذي نحرص على بيانه هو تأكيد **قابلية نظرية أفعال الكلام والتصورات التداولية لمعالجة أي خطاب كما تعالج اللغة العادية تماما، فالإجماع الحاصل في طرح التداوليين لمناسبة التداولية للغة العادية لا ينفي مناقشة أطروحاتهم،** يقول محمد مفتاح: «إن هذا الإجماع لا يمنع من مناقشة بعض الأفكار الواردة في برهنتهم، مثل: المقابلة بين الادعاء/الواقع، وبين العادي/اللاعادي وغيرهما، فهي ليست متقابلات متناقضات، إذ قد يكون بين المتقابلين طرف محايد. كما أن برهنة سيرل لم تشمل جميع الأنواع الخمسة (الفعل

---

(1)- ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص ص: 144.

(2)-المرجع نفسه، ص 145.

(3)- ينظر: فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص: 179.

الإخباري، والفعل الأمري، والفعل الالزامي، والفعل التصريحي، والفعل البوحي الشعوري)، وإنما ضرب مثلا للإخبار والالتزام، وقد نسلم له بما قاله في المثلين من ادعاء، ولكننا لا نسلم له بأن النوع التعبيري فيه ادعاء، بل يمكن القول إنه واقعي في كل استعمالات اللغة وبخاصة الشعر، وهذا ما أثبتته دراسات كثيرة، بحيث جعلت الوظيفة الانفعالية أو التعبيرية من بين الوظائف الأساسية للغة، فالوظيفة الانفعالية أو التعبيرية هي جوهر الشعر الذي هو عبارة عن توجع وآهات إلى حد كبير. فهناك خلط، إذا، يضاف إليه غموض آخر نجده في التفرقة بين الخيالي/اللاخيالي، ودلالة الكلمات في كل منهما، فهي ليست لها الدلالة العادية في الخطاب الخيالي، إن هذه الثنائية مجحفة أيضا»[1] .

ويضيف مفتاح مقدما أمثلة للأنواع الأدبية قائلا: «فالخطاب الخيالي يكون محتويا بلا شك على قسط واقعي، ومنه ما يتمرد عليها، وقد يتجلى خرق العادة اللغوية في أنواع أدبية خاصة، مثل: الأدب الفنتازي، وأدب الغرائب والعجائب، وفي بعض النصوص الشعرية الحديثة. ومهما يكن، فإنّ هذا الجيل من فلاسفة اللغة أبعد البحث في الأدب مؤقتا، ولكن سيرل بدأ ينفتح عليه أخيرا بوضع مفاهيم إجرائية مفيدة لدراسة النص الأدبي، وبخاصة في كتابه: المعنى والتعبير والمقصدية، كما نجد لدى كرايس مفهوم التضمن الذي يتيح الفرصة للبحث عن التشاكل الجامع، وترابط الكلام بعضه ببعض، على الرغم مما يعترضه من انقطاعات وثغرات»[2].

وبناء على هذا، فإن كل خطاب يحتوي على قسط من الواقع، إن لم يكن واقعيا كله، ولذلك يرتبط الخطاب بلحظة الخطاب نفسه، فيختلف كل خطاب عن الآخر لما فيه من

---

(1)- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري. ص ص: 145، 146.
(2)- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري. ص ص: 145، 146.

خصوصية خاصة، ليأتي الدرس التداولي باحثا في الخصوصية التداولية والقدرة الكفائية لهذا الخطاب، فيجيب عن أسئلة تستوعب مجالات معرفية وثقافية متنوعة داخل الخطاب، يمكن أن نجمل هذه المجالات في ست قضايا هي(1):

1/- الذاتية، فما الذي يتغير في مفهوم الفاعل إذا، حين ننظر إليه كمتكلم، وأكثر من هذا، كمتحدث؛ حين نقاربه لا انطلاقا من الفكر، بل انطلاقا من التواصل.

2/- الغيرية، ويتم الإهتمام بالقضية التي تخص الآخر انطلاقا من المخاطب. فالآخر هو الذي أتكلم معه، أو لا أتكلم معه، والذي أتموضع معه في مجتمع تواصلي.

3/- الكوجيتو الديكارتي، فأفكر هو تفكير حقيقي في كل مرة أتلفظ فيه بذلك. فهو حقيقي من خلال ضرورة تداولية، كما أن تناقضه خاطئ دائما تداوليا.

4/- الاستنباط المتعالي للمقولات، ويتعلق الأمر بتحصيل القيمة الموضوعية للأنماط الأساسية في تركيب الفكر، إذ إن الاستعمال الموضوعي تنتظمه مبادئ. من هنا تقود وجهة النظر التداولية إلى الأخذ بعين الاعتبار المظهر اللغوي المحض لهذا الاستنباط، وكذلك المظهر التداولي للوجهة التفاعلية، لما يعد كقضايا كبرى في العالم.

5/- يعبر عن هذا المظهر التفاعلي بطريقة أكثر وضوحا في المناقشات التي تشخص تاريخ العلوم.

6/- يمكن للتيمة التداولية أن توضع في عمق المنطق؛ إذ يجد المنطق من هنا، مصادره الإغريقية.

وهكذا تستدعي قضايا التداولية الخطاب، في سياقه التفاعلي/ التخاطبي / التحاوري، بالتركيز على أفعال الكلام وعمليات التفاعل: إحالة، سياق، مقصدية، وظيفية، تأويل، استلزام الحواري...، ليغدو الخطاب – التفسيري خصوصا – مستفيدا من آليات المقاربة التداولية، ليفتح التحليل التداولي له، آفاقا جديدة في استعادة فهمه. ويوفّر زادا نظريّا مهمّا

---

(1)- فرنسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية. ص: 10.

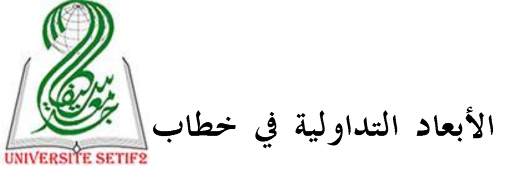
لدراسة أقسامه وفهم آليات اشتغاله، ولكنّه في المقابل، اهتمّ هذا التحليل بمقاصد القول وأغفل طرائق القول.

و في سياق ذلك يمكننا التساؤل عن مدى تداولية جهود المفسرين الرواد، من خلال تفاسيرهم، وعلى رأسهم ابن جرير الطبري(*)، وخطابه في " جامع البيان عن تأويل آي القرآن"(**) ، ومدى قيمة هذه الرؤى في وضع خطوات منهجية وعلمية في فهم النص القرآني، بوصف هذه المسألة هي أساس اشتغالهم، و رأس اهتماماتهم المنهجية والعلمية. ومن المفيد قبل هذا،بيان المنهج التفسيري العام لدى الطبري،حتى يتضح الإطار العام لتداولياته.

خامسا: البنية العامة لتداوليات الطبري

(*)- محمد ابن جرير الطبري هو **محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب** الشهير **بالإمام أبو جعفر الطبري**، (224 هـــ - 310 هـــ - 839 - 923م)، إمام من أئمة المسلمين المشهورين. وصاحب التاريخ المعروف تاريخ الطبري ومُفسر وفقيه مسلم صاحب أكبر كتابين في التفسير والتاريخ. وكان مجتهداً في أحكام الدين لا يقلد أحداً، بل قلده بعض الناس وعملوا بأقواله وآرائه. يعتبر أكبر علماء الإسلام تأليفًا وتصنيفًا.ينظر ياقوت الحموي الرومي ،معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ،تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993. 18/ 48.

(**)- أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمد محمود شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة،مصر، ط2،(د ت). سنختصر الإحالة على تفسير "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" بـــ**"جامع البيان"**،



لعل الوصف العام لخطاب الطبري ومميزات تفسيره، يمكننا من وضع تصور مبدئي لتداولياته، ذلك الوصف العام هو كشف عن المبدأ ، وعن الخلفية المعرفية التي حركت المفسر، ليكون التفسير كله على تشعبه، وتنوعه، يخدم هذا المبدأ العام، والذي يكون دائما خدمة القرآن العظيم، على ما فيه من تفاوت واختلاف في طريقة التناول والتحليل، وفي استعمال المصطلحات وضبطها وتحديدها، وهذا مايكشف عنه المفسر عادة، في المقدمات المنهجية التي يمهد بها لتفسيره، مشيرا إلى الأهداف الدينية التي يتوخاها من ذلك.

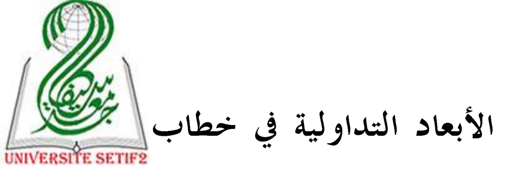
وقد قدَّمَ الطبريُّ لتفسيرِه بمقدمة علميَّةٍ حشدَ فيها جملة من مسائل علوم القرآن، منها: اللغة التي نزل بها القرآن والأحرفُ السبعة، والمعربُ، وطرق التفسيرِ، وقد عنون لها بقوله: (القول في البيان عن الأحرف التي اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم) ،وتأويل القرآنِ بالرأي، وذكر من تُرضى روايتهم ومن لا تُرضى في التِّفسير[1].

ثمّ أتى على ذكر القول في تأويلِ أسماء القرآنِ وسورِه وآيه، ثمّ القول في تأويلِ أسماء فاتحة الكتابِ، ثمّ القول في الاستعاذةِ، ثُمّ القول في البسملةِ ،ثمّ ابتدأ التفسيرَ بسورة الفاتحة، حتى ختم تفسيرَه بسورةِ النّاسِ . ويمكن أن نميز ما في تفسيره الآتي[2]:

- يُجزِّئ الطبري الآيةَ التي يُريدُ تفسيرَها إلى أجزاء، فيفسرها جملة جملة،وفي بعض الأحيان يتوقف عند كل كلمة أو حرف، ويعمدُ إلى تفسير هذه الجملة، فيذكر المعنى المجمل لها بعدها؛ أو يذكره أثناء ترجيحه إن كان هناك خلاف في تفسيرها.

([1])- ينظر: جامع البيان، 1/ من الصفحة 13 إلى 113.

([2])- هذا الوصف العام لمميزات تفسير الطبري، نجده في ثنايا تفسير الطبري، كما لخصه عدة دارسون وباحثون في خطابه، من ذلك: عمر محي الدين حوري، منهج التفسير عند الإمام الطبري،دار الفكر، دمشق،ط1، 2008.ص:215 وما بعدها. وكذلك: أحمد نصري، المنهج النقدي في تفسير الطبري،دار القلم، الرباط، ط1، 2011. ص: 102 وما بعدها. وغيرها



-إذا لم يكن هناك خلاف بين أهل التأويل فسَّر تفسيرًا مجملا، ثم قال: "وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل" .

-وإذا كان بين أهل التأويل اختلاف في تفسير الآية، يذكر التفسير المجمل، ثم ينص على وجود الخلاف، وعادة ما يقول: "واختلفَ أهلُ التّأويلِ في تأويلِ ذلكَ"، أو قوله: "فقال بعضهم فيه نحوَ الذي قلنا فيه".

-وقد يذكر اختلاف أهل التأويل بعد الجزء المفسِّرِ مباشرةً، ثمّ يذكر التفسير المجمل أثناء ترجيحه.

-ومن عادته أن يُقدمَ لكل قولٍ بقوله: فقال بعضهم ....، ثمّ يقول: "ذكر من قال ذلـك"، ثمّ يذكر أقوالهم مسنداً إليهم بمـا وصله عنهم من أسانيد، ثمّ يقول: وقال غيرهم، وقال آخرون ...، ثمّ يذكر أقوالهم، فإذا انتهى من عرضِ أقوالِهم، رجّحَ ما يراه صواباً.

وللطبري غالباً عبارته في التفسير؛ نحو قوله: "قال أبو جعفر" :،و"القول الذي هو عندي أولى بالصواب"، "قول من قال"، أو يذكر عبارة مقاربةً لهذه المعاني، على أن يذكر ترجيحَه، ومستندَه في الترجيحِ، وغالباً ما يكون مستندُه قاعدةً علميّة ترجيحيّةً، وهو مما تميّزَ به في تفسيرِه.

-اعتمدَ الطبري في تفسيره أقوال السلف في تفسيره، من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، و لم يكن له ترتيب معيّن يسير عليه في ذكر أقوالهم.

-ويحرص على ذكر ما ورده عنهم بالإسناد إليهم، ولو تعدّدت الأسانيد في القول الواحد ، ومن المعروف أن « وهب بن منبه من أهم مصادر الطبري وأشهرهم فيما يخص أمور الغيب والسماء وتاريخ ما قبل الإسلام » [1] .

-و لم يخرج الإمام الطبري، في ترجيحاته عن قول هذه السلف في القرون الثلاثة الأولى ، إلا نادراً، وكان شرطه في كتابه أن لا يخرج المفسر عن أقوال هذه القرون الثلاث.

-وبناء على هذا، ردَّ أقوال أهل العربية المخالفة لأقوال السلف أدنى مخالفةٍ، و لم يعتمد عليها إلا إذا لم يرد عن السلف في مقطع من مقاطع الآية شيء .

و لا يذكر الطبري أسماء علماء العربية إلا نادراً ، وإنما ينسبهم إلى علمهم الذي برزوا فيه، وإلى مدينتهم التي ينتمون إليها، كقوله:" قال بعض نحويي البصرة".وغالب ما يروي عنهم مما يتعلق بالإعراب.

-إعتمد الطبري النظر إلى صحة المعنى ، ومدى تلاؤمه مع السياق، وقد كان هذا هو المنهج العامّ في تفسيره، وكان يعتمد على صحة المعنى في الترجيح بين الأقوال.

-وكان يؤخر أيضا أقوال أهل العربية، ويجعلها بعد أقوال السلف، وأحياناً بعد ترجيحه بين أقوال السلف .كما لا يقبل أقوال اللغويين المخالفة لأقوال السلف، ولو كان لها وجه صحيح في المعنى.

وإذا كانت هذه الميزات في البناء العام لخطاب الطبري التفسيري، تكشف لنا بعضا من منهجية علمية ومعرفية في التعامل مع تفسير النص القرآني، فإن هناك ميزات أخرى تلامس

---

[1] سيزا قاسم، توالد النصوص وإشباع الدلالة: تطبيقا على تفسير القرآن. ص:56.

جوهر المعالجة التداولية للخطاب، سنحاول إجمالها في القصدية، والسياق ، والحجاج، ومسائل التأويل والمعنى.



الفصل الأول:

قصديات خطاب التَّفسير

أوَّلًا: تداوليات القصد:

أ/– هوسيرل وتأسيس القصدية.

ب/– بول غرايس/ القصدية والحوارية.

ج/– جون سيرل والإرث الظاهراتي.

ثانيًا: القصدية والــــمعنــــى.

ثالثًا: القصديات الــــمركبة في خطاب الطبري:

أ/– الإعجاز البياني والقصد المزدوج

ب/– الإفهام والمعرفة المشتركة

ج/– الإفادة في الخطاب



«غير جائز أن يخاطب اللّه جل ذكره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولًا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به، وأرسل به إليه فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء؛ إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا كان به قبل ذلك جاهلًا، واللّه عزّ وجلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابًا، أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، واللّه تعالى عن ذلك متعال؛ ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" » جامع البيان 1/ 7.

ينتج الـــمتحدث/المتكلم خطابه وفق منظومة من الاستعمالات؛ لتشكل اللغة في مجمل مفاهيمها الاتصالية أفعالا لغوية تتحكّم القصدية في دلالتها، وهي من تحدد أشكالها وتعطيها معانيها، وهذا ما يجعل من القصدية مسارا منهجيا ملزما، وطرحًا هاما في اللغة والتأويل النقدي، وتشمل منظومة استعمالات المتكلم هذه «الحالات الشعورية، الاعتقادات، الرغبات، المقاصد، والادراكات، وكذلك ضروب الحب والـــمكاره، والمخاوف والآمال، فالقصدية إذا شئنا التكرار، هي المصطلح العام لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجه بها العقل، نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم»[1].

تشترط القصدية لتحققها في الخطاب، وفق مقولات التداولية، أداءً فعليًّا[*] لا مناص له أن يتجسد بذاته. ويترتب على ذلك، انفتاح فجوة بين الذات في رغباتها واعتقاداتها وتأويلاتها والقرار الفعلي، وهناك فجوة أخرى بين القرار وأداء الفعل، فهناك عدد من« الأفعال التأثيرية لا يجب أن تؤدى قصديا بالضرورة. قد تقنع شخصا بشيء ما، أو تدفعه إلى فعل شيء، أو تزعجه، أو تحيره دون أن تقصد ذلك» [2].

وعلى هذا أولت تداوليات الخطاب اهتمامًا بالتعبير عن هدف النص، فيما سُـــمي بالقصدية، ونجد **تمام حسان** يشير إلى قيمة المفهوم وخطورته فى تقديمه لكتابه (اللغة العربية

---

(1)- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع – الفلسفة في العالم الواقعي. ت: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف. الجزائر، 2006. ص: 128.

(*)- يرتبط الأداء الفعلي، بوصفه الفعل الانجازي، بقصد المتكلم، حيث يحقق المتكلمون بواسطة اللغة مقاصدهم، وفي هذا لا يمكن أن تحدد المقاصد على نحو مباشر مثل الأفعال الكلامية، ففي اللغة يمكننا التفرقة بين ما يقال وما قصد به. ينظر: زتسيسلاف واورزنياك، مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، ترجمة سعيد حسن بحيري، المختار للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط 2، 2010. ص:26.

(2)- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي. ص : 203.

معناها ومبناها)، عندما قال: «لابد أن يكون المعنى هو الموضوع الأخص لهذا الكتاب لأن كل دراسة لغوية – لا في الفصحى فقط بل في كل لغات العالم – لابد أن يكون موضوعها الأول والأخير هو المعنى وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة»[1]، ولعله قصد بالمعنى مفهوم القصدية، ذلك أنه أفرد بحثا موجزاً في الكتاب نفسه عنونه بـــ (غايات الأداء)[2]، عنـــى فيه تبيان غايات النصوص وأهدافها، ومن غايات الأداء – حسبه – التشجيع، والمصادقة، والتثبيط والشتم، والتمنـــي، والترجي، واللعن، والفخر، والتحدي، والتحضيض، والاستخفاف، والتحقير والتعظيم ،والإخبار وغيرها من الغايات التي يهدف إليها النص[3].

وقد أشار القدامى ولفيف من الباحثين المحدثين[*] – ضمن مفاهيم النص – إلى مفهوم «القصد»، بما هو الغرض الذي يبتغيه المتكلم من الخطاب، والفائدة التي يرجو إبلاغها للمخاطَب، مـــما خلق تلازما بين الخطاب والقصد، فلا «نص» ولا «خطاب» دون «قصد»، وهذا ما ركزت عليه كثير من الأفكار التداولية، التي رفعت من شأن «القصدية

---

(1)- تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة الدار البيضاء المغرب، 1994. ص: 9.
(2)- ينظر: المرجع نفسه، ص: 363.
(3)- ينظر: المرجع نفسه،ص:464.
(*)- تحدث قراء النصّ الأدبي، سواء في القديم أو الحديث، عن سياق النص وقصده، أو لنقل أنهم أوّلوا خطاب المؤلف مدّعين أنه أراد كذا وكذا. غير أن التناول الـــمنهجيّ الواعي للقصدية، بعدها مقولة من مقولات التداولية ومصطلحا في اللغة والتأويل النقدي، ظلّ قاصرا في درسنا العربي. وهنا يمكن الثناء على جهود **محمد مفتاح** دارسا واعيا استطاع أن يسهم في النظرية، ويقدّم لها بعض الإضافات. في كتابه تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، وكذلك **صلاح اسماعيل** في كتابه نظرية جون سيرل في القصدية؛ دراسة في فلسفة العقل.

Intentionnalité»[*] في كلام المتكلم، وخصوصا في أبحاث الفيلسوفين التداوليين ج. ل. أوستين Austin وتلميذه ج. سيرل Searle، وما حملته «نظرية الأفعال الكلامية» من مفاهيم في هذا المجال، وقد استعارا هذا المفهوم من الفيلسوف الظاهراتي إدموند هوسرل[**] . E. Husserl

أوَّلًا: في تداوليات القصد

يمثل القصد غاية من الغايات الرئيسة للخطاب اللغوي وجزءا منه، إذ لا ينشئ المخاطب كلامه عبثا، بل يتحكم تحديد الهدف من الخطاب في اختيار طبيعة اللغة وطريقة الأداء، أي أنه يحدد شكله ومدته وطريقة إنجازه، حيث إن الأساس في الخطاب هو ما يريده المتكلم، لا ما تريده اللغة، ومن ثم يستحضر المتكلم قصده في كل خطاب يتلفظ به. فعندما يكون هدف المخاطب من خطابه توبيخ المخاطَب في أمر ما، يكون خطابه مغايرا تماما لحالة لو أنه أراد مدحه والثناء عليه.

(*)- وجدنا في توظيف المفهوم المترجم عن Intentionnalité استخدامين: المقصدية كما عند محمد مفتاح وغيره والقصدية كما عند صلاح إسماعيل وغيره وقد تكون الترجمة بالمقصدية تيمنا بفكرة المقاصد في الفكر الإسلامي، أما القصدية فقد تكون اشتقاقا من الفعل قصد يقصد.

(**)-**إدموند هوسرل** (Edmund Husserl)،(1859 -1938) فيلسوف ألماني ومؤسس الظاهرتية. ولد في موراڤيا في تشيكوسلوفاكيا في عام 1859. درس هوسرل الرياضيات في لايبزغ (1876) وبرلين (1878). كما درس الفلسفة على فرانتس برنتانو و كارل شتومف.أثر إدموند هوسرل على فلاسفة من بينهم: ماكس شيلر، جون بول سارتر، ألفرد شوتز وإيمانويل ليفيناس. وهو أستاذ مارتين هايدغر. ولئن كان هوسرل متأثّرا في بداياته بالاتجاه النفساني في الفلسفة، فإنّه سرعان ما اتّجه نحو الاهتمام بالمعاني والماهيات الخالصة، وهو ما تجلّى في كتابه "البحوث المنطقية"؛ ففيه نفى أن تكون العلاقات المنطقية خاضعة للتأثيرات السيكولوجية، أو تابعة لعالم الأشياء.



وقد جاء مصطلح القصد عند أهل اللغة بمعان متعددة؛ من ذلك أن القصد عندهم الاستقامة على الطريق، حيث قال ابن منظور: «القصد: استقامة الطريق، قصد يقصد قصدًا فهو قاصد»[1]. وقد جعل طه عبد الرحمن المصطلح لفظا مشتركا بين معان ثلاثة، نـــميز بينها بالفروق الآتية [2]:

- يستعمل الفعل: «قصد» بـــمعنـــى ضد الفعل «لغى» «يلغو»؛ لما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة وصرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة؛ واختص المقصد بهذا الـــمعنـــى باسم «الـــمقصود»، فيقال: «الـــمقصود بالكلام» ويراد به مدلول الكلام.
- يستعمل الفعل: «قصد» أيضا بـــمعنـــى ضد الفعل: «سهى» «يسهو»؛ لـــما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان؛ واختص الـــمقصد بهذا الـــمعنـــى باسم «القصد».
- يستعمل الفعل «قصد»: كذلك بـــمعنـــى ضد الفعل: «لـــهى» «يلهو»؛ لـــما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح، وفقدان الباعث الـــمشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع؛ واختص الـــمقصد بهذا المعنى باسم «الحكمة».

فالقصد في اللغة إذن هو: الاستقامة على الطريق، أو أن القصد هو الاعتماد والأَم. وضد السهو واللهو اللغو.

---

(1)- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق ص د).

(2)- ينظر:طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث. ص: 97.



يـــمكن القول أيضا أن القصد هو الهدف من القول، أو الغاية التي يضعها المتكلم لكل خطابه اللغوي، حيث إن إنجاز الأفعال اللغوية هو وعي للأنا بغايات خطابها وإدراكها للأشياء، فتكون القصدية إحالة للأفعال المقوّمة للألفاظ، وإحالة للأفعال المقوّمة للمعاني وفق نظام إحالة عقلي، أي أن تتّجه الأنا إلى المحتويات القصدية بوصفها القاعدة القصوى لكلّ إنجاز عبر اللغة.

والقصدية أيضا هي قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء ويمثلها، أي أنه خاصية للعقل؛ بفضلها يتوجه إلى الأشياء في العالم أو يتعلق بها. وحتى تكون هذه الخاصية قصدية لابد لها أن تتجسد في حالات العقلية؛ فقد تكون حول شيء ما، وموجهة نحو شيء ما، وتـــمثل شيئًا ما.

وعلى هذا فالقصدية خاصية عقلية أولا، وهي توجه أو تعلق أو تمثل ثانيا، وهذا ما أكد عليه جون سيرل بقوله: « هي تلك الخاصية لكثير من الحالات والحوادث العقلية التي تتجه عن طريقها إلى الأشياء وسير الأحوال في العالم أو تدور حولها أو تتعلق بها»(1).

وقد سادت نظرية القصد في فكر الفلاسفة منذ فلسفة أرسطو في العصور القديمة، وكان القصد عندهم هو فعل العقل لإدراك الموضوع، حيث إن: «التاريخ الطويل للنظرية القصدية والذي يـــمكن تتبع جذوره النقدية الـــمتبلورة عند أرسطو، وربما قبله أثبت أنها لا يمكن أن تقتصر من الوجهة التاريخية على مجرد القيام بردة مضادة للرومانسية أو الانطباعية أو الاجتماعية أو التاريخية، إذ أنـــها كانت تتكرر دوريا طوال تاريخ النقد الأدبي

(1)- صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، دار القباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2007، ص:151.

على وجه التحديد، لأن الأدب يجسد الأفكار التـــي يتداولـــها الناس ويستعمل اللغة التي يتعاملون بها»(1).

إن مصطلح القصدية أوجده المدرسيون في العصر الوسيط، وهو مشتق من الكلمة اللاتينية "Intendo" أو "Intentio" بــمعنـــى الشد أو الـــمد أو الاتجاه نحو(2)، ثـــم جاء بعد ذلك الفلاسفة الـــمتأخرين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وأطلقوا الـــمصطلح "Intendo" كمفهوم فنـــي، وهذا الـــمفهوم الفنـــي هو ترجمة لـــمصطلحين عربيين هـــما الـــمعقول: "Maqul" ومصطلح: "Mana" الذي يعنـــي الشيء الـــموجود أمام العقل في التفكير، فمصطلح الـــمعقول ترجمه الفارابي عن الكلمة اليونانية "Noema" والـــمصطلح الثانـــي وضعه ابن سينا، وكل هذه الـــمصطلحات: (Noema / Maqul / Mana /Intentio) تستعمل للدلالة على أي شيء كائن أمام العقل، كما ترجمت "Intentio" إلى الانجليزية على أنها "Intention" للدلالة على القصد بـــمعناه الـــمتداول(3).

أ/– هوسرل وتأسيس القصدية:

إن القصدية بوصفها نظرية معرفية، هي خاصية الشعور في ارتباطه بالـــموضوع، أو في طريقه لإدراكه. وقد استفاد من الـــمفهوم إدموند هوسرل في فلسفته الظاهراتية(*)، وسيرل في قصديته التداولية.

---

(1)- نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2003. ص: 491.

(2)- ينظر: صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص: 169.

(3)- ينظر: المرجع نفسه، ص: 169.

(*)- لعل أعمال إدموند هوسرل تـــمثل أهم اللحظات التاريخية في الـــمدرسة الظاهراتية، إذ أن الاتـــجاه السيكولوجي الذي طوره هوسرل ينبنـــي على رؤية فلسفية تعتبر امتدادا للقصدية، ذلك أن



وتقدم الظاهراتية فلسفة تعمل على استبعاد جميع المفترضات القبلية، التي تمتاز بتراتبية تاريخية، وهذا حتى يتسنى وصف المضامين الخالصة لما هو حاضر في الوعي ، ولتحقيق ذلك يأتي مفهوم القصدية الذي تناوله هوسرل وتعود إليه منطلقات الظاهراتية «وهي تقترح الاهتمام بالكيفية التي يُنجز بها العمل الجاهز»[1].

يقوم المفهوم عند هوسرل على فكرة أنّ كلّ فعل من أفعال الشعور البشري فعل قصدي، حيث إن الفعل القصدي فعل يستخلص معناه من الواقع، ويتمّ التعبير عنه بكلام محدّد المعنى يمكن أن يُدعى المقاصد، أو الغايات. وسعي هوسيرل للتوفيق بين الذات والفعل ولّد عنده مفهوم التعالي ، الذي يعرفه بأنه المعنى الموضوعي الذي ينشأ بعد أن تكون الظاهرة معنى محض في الشعور. إلى ما بعد الارتداد في عالم المحسوسات الخارجية المادية.و إلى عالم الشعور الداخلي الخالص[2].

تعبّر القصدية في فينومينولوجيا هوسرل عن خصوصية الوعي باللغة، أو جعل هذه اللغة ميزة من ميزات الوعي. حيث إنّ اللغة في النظرية القصدية هي «وسيلة لنقل أفكار الناس وأحاسيسهم، باعتبارها تتكون من الأصوات ذات المعاني، والإشارات، والعلامات المفهومة بينهم، يستخدمها المتكلم في قصده للدلالة على التسلسل والتتابع في طرح أفكاره؛ بحيث يحاول إفهام الآخرين بما يريده، وبكل وضوح ودقة حتى لا يحدث اللبس أو

« مهمة الفينومينولوجيا هو دراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية باعتباره مبدأ كل معرفة » بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر ، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية، 2006، ص: 162.

(1)- سعيد علوش ، المصطلحات الأدبية المعاصرة ، منشورات المكتبة الجامعية ، الدار البيضاء ، 1984. ص: 83.

(2)- ينظر:ج. هيو سلفرمان ، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، ط1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2002.ص:162.

الخلط عند السامع أي إخراج الفعل من الــمعنـــى التعبيري إلى القوة الإنجازية التي يوحي إليها»[1].

وهو ما يجعل اللغة حال نـــموذجية لوصف حياة الوعي، كما أنها أقرب للدلالة على ما بين الذات المتحدثة والموضوع من علاقة. فالأمر لا يتعلّق بالكلمات في حدّ ذاتها، بل بكونها أداة عرض، إذ أن الخطاب ينوجد كموضوع أنطولوجي في وعي المؤلف، مكونا من الخبرة الحياتية التي عاشها المؤلف ذاته، ومن الصورة التي تتشكل في ذهنه عن الواقع وطبيعته ودلالاته الــمتعددة. ثم لا يلبث المؤلف يتوجه وبصورة قصدية نحو إعطاء شكل لذلك الموضوع الأنطولوجي، المشكل من الخبرة الحياتية وصورته الذهنية عن الواقع، وهذا بوساطة اللغة والشكل الفنـــي للعمل الأدبي. وبذلك يكون الخطاب والعمل الأدبي تحديدًا هو تجسيد جمالي لصورة الحياة في وعي المؤلف، **أما القصدية فهي الوحدة الموضوعية التي تحقق الانسجام والترابط بين أجزاء الخطاب والعمل الأدبي.**

وفي المحصلة؛ لا يكون الــمعنـــى في النص أو الخطاب الأدبي هو نتاج شبكات العلاقات التركيبية والدلالية لهذا الخطاب، بل يكون وجودا متعاليا على الوحدات النصية، وجود مكانه هو وعي الـــمؤلف، وأداته هي قصدية ذلك المؤلف. ويؤكد الباحث **عبد الكريم شرفي** على أن الخطاب الأدبي سيكون عند هوسرل «تجسيدا محضا لمظاهر العالم والحياة كما تجلت في وعي المؤلف، وسوف يثبت الــمعنـــى في هذا النص (مرة واحدة وإلى الأبد، وهو يتطابق مع الموضوع الذهنـــي الذي يحمله المؤلف في عقله، أو يقصده

---

(1)- أحمد كروم، مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، كنوز المعرفة للنشر، ط1، 2015. ص: 62.

وقت الكتابة). وهكذا يصبح عقل المؤلف الجوهر الموحد لكل عناصر النص وكل مستوياته الدلالية والأسلوبية والبلاغية والشعرية... إلخ»[1].

وهكذا أصبح الأثر الأدبي عند الظاهراتيين امتدادا فعليا للمجال القصدي المعتمد الخاص بالمؤلف، أما البناء اللغوي للأثر فهو أداة يستشعر بها الأديب نفسه، ويكشف به عن ذاته، ويحتك بواسطته مع العالم، وعلى هذا تعتبر الأنماط التجريبية للمؤلف بوصفها علاقات وروابط أساسية بين المبدع والعالم، الوقائع التي تتلاشى فيها الحدود بين ما هو حياتي معاش وبين ما هو فني وخيالي، وبرغم نمطيتها فهي قابلة للتغير، وبالتالي فإن علاقة المبدع بعالمه علاقة متغيرة وديناميكية[2]. فالظاهراتية إذن: «تزود العمل الأدبي بالوحدة الخاصة بأسلوب الحياة وتدلل مجموعة ريشار على ذلك بأن الأنماط التجريبية تقدم الوسائل التي تجسد شيئا من وعي المؤلف وشعوره في عمله»[3].

ب/- بول غرايس/ القصدية والحوارية:

يرتكز البحث التداولي على كيفية استعمال اللغة، متخذا من الأفعال الكلامية أساسا له، و ينبني القصد على الاستعمال، وهذا تلازم بين الاستعمال والقصد هو ما يجعل القصد يحل في كلّ لحظة من لحظات استعمال اللغة.

وبعبارة أخرى؛ تمثل التداولية درسا في الكيفية التي يفهم بها الناس بعضهم بعضًا، وطريقة إنتاجهم وتأويلهم للأفعال التواصلية في موقف محدد، وبذلك فهناك: «نوعان من القصدية: الأصلية/الداخلية والمستمدة ... والتمييز بين القصديتين الداخلية/الأصلية

(1)- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم – ناشرون ومنشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص: 104-105.
(2)- ينظر: نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص:435.
(3)- المرجع نفسه. ص: 434.



والمستمدة هو حالة خاصة من تمييز أكثر جوهرية بكثير من سمات العالم التي هي السمات المستقلة عن الملاحظ مثل القوة والكتلة والجاذبية والسمات التي تعتمد على الملاحظ مثل وجود سكين، أو كرسي، أو جملة من اللغة الإنقليزية»(1).

ولعل المقصود بالحالة الخاصة من التمييز هو الكفاءة، أو الكفاءة التداولية بين الخطاب ومؤداه، بين الإخبار والتواصل، وبين السياق والقصدية؛ حيث إن الدلالة التداولية تنتسب للحظة الاستعمال ومن ثمة السياق والقصد.

و يُشكل العناية بالقصد صميم العديد من البحوث التداولية، أبرزها نظرية «بول غرايس»، وبلور ذلك ضمن مبدأ التعاون(*) بقواعده المختلفة، التي توجه التواصل وتحاول إنجاحه بين طرفي الخطاب والحوار، حيث يعبر المرسل عن قصده إما باحترام هذه القواعد أو تجاهلها تماما، وهكذا يتحول القصد إلى «**معنى المتكلم**» كما يسميه «غرايس»، كما ويمكن للمرسل إليه أن يستنتج ذلك عن طريق افتراضه المسبق أنّ المرسل إنما نطق وفق ما يمليه مبدأ التعاون، فيكون هذا الأخير دليلا عليه(2).

وعلى هذا نجد القصد يدخل في إنجاز أفعال لغوية متعددة ضمن سياقات متنوعة، مع خطاب ذي شكل لغوي واحد، فالاستفهام مثلا يمكن أن يدل على الطلب أو الإخبار أو غيرها، ومثال ذلك سؤال الأستاذ طلبته: هل يمكن أن نبدأ الدرس؟ فقصده ليس سؤال

---

(1)- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع. ص: 141.

(*)- يقوم مبدأ التعاون على فكرة: «لتكن مساهمتك في المحادثة لحظة حصولها وفق ما يقتضيه هدف المحاورة اللغوية التي انخرطت فيها أو وجهتها المقبولة»، أي أن هناك مبدأ عاما مقبولا ضمنيا بين المتخاطبين وهو مساهمات المتكلمين في أثناء الحوار، وهو ما يعني عند غرايس تلبية دعوة المتكلم أثناء المحادثة أو التعاون عند المحادثة (ينظر: جاك موشلر، آن ربول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الباحثين، دار سيناترا، تونس، 2010. ص: 214 وما بعدها).

(2)- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص:197.

الطلبة بل إخبارهم ببدء الدرس، أو قد يكون قصد السؤال التنبيه على الاستماع والكف عن الفوضى.

وقد ينتج عن خرق إحدى القواعد الأربع لـــمبدأ التعاون غند غرايس أن يكون للمرسل قصد رئيسي واحد، ولكن التعبير عنه يكون بأدوات مختلفة تتباين في كيفية دلالتها عليه، ويـــمكن تقسيمها إلى أدوات مباشرة وأخرى تلميحية، ولا يكون الخرق إلا لقصد معين مع أنه يظل مساعد لفهم قصد المرسل من خلال الاستلزام الحواري، ومثال ذلك قول الوالد للتلميذ والكراس أمامه:

– أين الواجب المترلي؟

– في الكراس، أو لا أريد أن أنجزه، أو سأنجزه الآن.

– أنجزه حالا.

فقد تنوعت إجابات التلميذ وفق تأويله لخطاب والده، فالإجابة الأولى تبين أنه فهم الـــمعنـــى الحرفي للسؤال أين الواجب المترلي، أو قد يكون أوهمه بأنه فهم مطلبه، أو أراد الهروب من تنفيذ أمره، أما في الإجابتين (لا أريد أن أنجزه، سأنجزه الآن) فيتضح أنه فهم قصدها الحقيقي وهو إنجاز الواجب، و هو ما يعكس قدرته على التأويل التداولي.

وعلى هذا يمكن القول إن المعاني تحدث على مستوى نفس المتلقي، فتضم الدلالة أو الـــمعنـــى النفسي أو قصد المتكلم، بينما تحدث الألفاظ على مستوى الجهاز النطقي؛ أي



أن القصد ينتجه تلاحم المنطوق/الدلالات المعجمية والدلالات السياقية. ويرى سعيد بحيري أن قصد المرسل منتج للنص اللغوي، وأن النص كاشف للقصد التواصلي[1].

أما إنتاجية الخطاب فيسهم القصد في بنائها، فقد يقبل الخطاب أكثر من تأويل داخل السياق الواحد، أو ربـــما يحمل الخطاب الواحد قصدين معا: معنى حرفي وآخر مستلزم يقتضيه السياق.

ومثال ذلك الخطاب التالي: «جو حار».

فالخطاب يحمل معنيين: الأوّل ما يقصده المرسل من أن الجو حار فعلا، الثاني: ما يتأوله المرسل إليه من حرارة الجو، في حين يكون قول مضيفة الطائرة:

– «نتمنـــى لكم رحلة مـــمتعة».

خطابا ذا قصد مزدوج من ناحية الـــمعنـــى، والقصدان هما القصد الـــمطابق للمعنـــى الحرفي، أي الدعوة للمسافر بالمتعة والقصد المستلزم وهو الإخبار بنهاية الرحلة[2].

وهكذا يتبين دور القصد في تشكيل الخطاب وتعدد تأويلاته، ومن ثمة يسمح القصد للخطاب باختلاف دلالته عند المرسل إليه، حيث إن الخطاب «قد يصاغ في تـــمثيل تدرك معانيه الحرفية، ولكنّها غير كافية لإدراك الـــمغزى واستخلاص العبرة، وعلى هذا فإن النص لا يتمظهر في شاكلة واحدة وإنـــما في كيفية مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة مقصدية المرسل المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص وجنس النص، وهذه

---

(1)- ينظر: سعيد بـــحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة مصر، دت، ص: 183، 184.

(2)- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب. ص: 206، 207.

الـــماورائيات نفسها تؤدي إلى اختلاف استراتجية التأويل من عصر إلى عصر، ومن مجموعة إلى مجموعة، ومن شخص إلى شخص، بل إن الـــممارسة التأويلية الشخصية دينامية»[1].

وقد ميّز **غرايس** الدلالة القصدية عن الحالات غير القصدية، مبينا أن الحدث اللغوي أو غير اللغوي قد يحتوي على نية الدلالة أو قد لا يحتويها[2]، فحدث تراكم الغمام في السماء دل على المطر، وهو حدث له دلالة ليس وراءها قصد. أما خطابنا الموجه لأحدهم: «خذ بيدك»، أو: «سبح بحمد الله»، فهو حدث لغوي له دلالة قصدية معروفة وواضحة. لكنّ المرسل قد يصحب مع ملفوظه سلوكا جسديا، يخفي به أو يوضح به قصده، ما يجعل المرسل إليه يؤوّل قصده ورسالته ضمنيا، كأن يتحدث المرسل مقطبا جبينه للإيهام بأنّه مشغول، والحال أنه ليس كذلك.

وهكذا فإن الدلالة التي تحملها الملفوظات لا يمكنها أن تكون ثابتة، فكل ملفوظ يتضمن في ثناياه عدة تأويلات، ترتبط بقصد المتكلم من خطابه، وبسياق تلقفه من المتلقي، وهذا القصد بدوره يندرج في سلّميات خطابية يكون الشكل اللغوي إحدى مظاهرها، فلكل قصدية شكل لغوي يحددها، ولذلك فإن جملة (أنا مريض) تختلف عن جملة (إنني مريض).

وفي الجملة؛ يميز غرايس بين نوعين من الدلالة: الدلالة الطبيعية اللاقصدية والتـــي لا تستوجب متلقيا، والدلالة غير الطبيعية القصدية التي تحتاج إلى مستمع يعي فهم المتكلم،

(1)- المرجع نفسه ، ص: 112.

(2)- ينظر، محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري. ص: 164، 165.



وعلى هذا كانت الاهتمامات التداولية(*) بالقصدية في نطاق التواصل، لها عدة دلالات أبرزها:

أ/– القصد بماهو إرادة: هناك تأثير للقصد بـــعده الإرادة نفسها في الحكم على الفعل، حيث إن القصد بـــمعنـــى الإرادة لا يتبع البناء الظاهري للفعل بل مقاصده الخفية لدى صاحب الفاعل، فالنية بعدم رد الدين عند الاستدانة يعتبر صاحبها سارقا، أي أن قصد الـــمرسل محدد في إرادته يؤثر في إنجاز الفعل اللغوي وفي ترتيب الخطاب وبناء حججه(1).

ب/– القصد بماهو معنى: يحمل مفهوم القصد الـــمعنـــى المراد، فالمقاصد هي المعاني، ووظيفة الألفاظ في الخطاب هو إدراك الـــمعنـــى؛ ومن ثـــمة الـــمعنـــى هو القصد، غير أن المعاني تختلف بحسب الفروق في الاستعمال بين الدلالة الحرفية للملفوظ والقصد، فالنبر والتنغيم استعمالات تبين القصد، وتعطي للدلالة الحرفية تفاوتا في الـــمعنـــى، وكذلك الحال بالنسبة للسياق الذي يتجاوز بالخطاب معناه الحرفي إلى مقاصد مختلفة؛ فإذا «قيل معنـــى اللفظ كذا، فالمراد به أنه محل العناية كذا، والعناية من جانب المضمون هي الإرادة

(*)- يـــمكننا أن نتحدث هنا عن الممارسات التداولية لدى التداوليين الغرب بوصفها محددا دقيقا للقصدية، إذ الملاحظ في الترجمات العربية لمصطلح: pragmatique أن هناك من يترجمها بعلم المقاصد، ويعلل الباحثان محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي هذه الترجمة بأن مفهوم pragmatics يقوم على القصد والمقصدية في بعدها الاجتماعي؛ ويعلقان على هذه الترجمة بقولهما: «هذه الترجمة وإن كانت صائبة من جانب فإنها لا تحيط بكل الموضوعات التي تبحثها التداولية والتي أشار إليها الباحثان عند تعليلهما سبب اختيار الترجمة» ج. براون و ج. تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع جامعة الملك سعود، 1997. ص: 32. (الهامش)

(1)- ينظر:عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 188، 189.

والقصد، فيكون معنـــى الشيء هو ما يقصد به ويراد منه، ومعنـــى اللفظ هو المراد منه. ومن ثم فالمعنوي هو بالذات القصدي»(1).

يـــمثل القصد لبّ العملية التواصلية وطرفا أساسيا في استعمال اللغة وتداولها، فهو يعمل على بلورة الـــمعنـــى وإضفاء الدلالة عليه، ويعمل على حث المرسل للسعي إلى إيجاد كيفية التعبير في الخطاب عن قصده، واختيار الاستراتيجيات المناسبة لنقل مراده.

ثم إن صفة الفعل لا يمكنها التحقق إلا بعد تبين قصد الفاعل، أي أن الفعل مقرون بقصده فلا وجود لفعل ما لم يصحبه قصد، وبحسب هذا يكون الخطاب نوعا من التواصل لأنه مقصود غالبا، لذلك تربط القصديات «بنوع ومقولة خاصين يختارهما المؤلف بين سائر الأنواع والمقولات المختلفة(وبعبارة أخرى من بين الأنواع الأدبية)؛ فقد يكتب المؤلف_ مثلا_ كتابه الفلاني، وهو يريد كتابا فكاهيا لا جديا، أو يكتب نصا قصصيا لا علميا»(2)، ويهدف مستعمل هذا الخطاب في قصده لإفهام المرسل إليه، وهذا بوساطة اللغة التي يفترض فيه الكفاءة امتلاك ناصيتها وفي جميع مستوياتها خاصة الجانب الدلالي، فيدرك العلاقة بين كل دال ومدلوله، وكذلك معرفته بقواعد تركيبها وسياقات استعمالها، أي عالما بـــمواضعات إنتاج خطاب ما بهذه اللغة(3).

---

(1)-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب ، ص: 197.

(2)- علي رضا عابدي سرآسيا، الهرمنيوطيقا وأصول الفقه، دراسة مقارنة بين النظرية القصدية في الفهم ومنهج أصول الفقه، مجلة الحياة الطيبة، جامعة المصطفى العالمية، لبنان، السنة الثامنة عشر، العدد:29، ص:90.

(3)- ينظر:عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب ، ص: 183.



ولعل امتلاك الكفاءة اللغوية يجعل من القصد أساسا في المواضعة داخل الجماعة اللغوية الواحدة، فالقصد ركيزة أساسية في وضع العلامات الطبيعية أو غيرها، فلا يقتصر دوره على إيجاد العلاقة الدلالية بين الدال والمدلول، بل يـــمتد إلى استخدامها أثناء الخطاب.

ثم إن للقصد وظيفة تفكيك العلاقة الأصل بين الدال والمدلول، أي أنه يساهم في إنشاء المجاز وفي بناء علاقة دلالية بين المرسل والمرسل إليه، تستند إلى الخلفية الاجتماعية لـــمعنـــى الكلمة، حيث يتوجه طرفا الخطاب منذ البداية إلى تحديد المقاصد انطلاقا من الألفاظ والمفاهيم والعبارات، بـــما يـــمنع الاستفهام عن القصد من خطابـــهما، وبـــما يضمن تواصلا بينهما، وهذا تفكيك وإعادة بناء، خدمة لقصد المرسل أن يجهل اللغة في وضعها الأصل، فيحصر الدلالة في أفق ضيق، لئلا يفهمها غير المتخاطبين. وهو نوع من المواضعة الجديدة التي تنشأ دلاليا من لبِّ الاصطلاح الأصلي، فتتكون لغات خاصة: كلغات الإجرام، السياسة، الطب وغيرها(1).

وهنا نجد الباحثين قد فرقوا بين العلامات ذات الدلالة الطبيعية والعلامات ذات الدلالة القصدية، وهذا ما أطلق عليه «**غرايس**» الـــمعنـــى الطبيعي والـــمعنـــى غير الطبيعي، إذاً فالعلامات ذات المعنى الطبيعي لا يتدخل القصد في تحديد معناها، مثل الدخان الدال على وجود النار، الذي لم يقصد به موقد النار إنتاج علامة، أي أنه ليس بباث أو مرسل، ولا وجود لخطاب يتطلب مرسلا هنا، أمّا العلامات القصدية فلا يتحدد معناها إلا من خلال قصد المرسل مثل الرمز (symbol). ولذلك عدَّ أصحاب سيمياء التواصل (بو يسنس، أوستين، غرايس، مارتنيه، فتجنشتاين) القصد محورا من محاور العلامة اللغوية التي تتكون من

(1)- ينظر: المرجع نفسه، ص ص: 183، 185.



ثلاثة محاور أساسية هي: الدال، المدلول، القصد، وكما أن الخطاب يحتوي على مقاصد المتكلم المكتشفة من تغير المعنى بتغير السياقات التي يرد فيها الخطاب[(1)].

إن العلامة اللغوية – أيًّا كان نوعها – ترتبط في استعمالها ارتباطا وثيقا بالقصد، فنجاح الخطاب مرهون بمقاصد الخطاب بين المرسل والمرسل إليه، فمع أن التواصل وظيفة من وظائف الخطاب بالشراكة مع الأنظمة السيميائية التي تشكله، إلا أن القصدية وإرادة المتكلم شرط في هذا التواصل حتى يبلغ درجة التأثير في المتلقى، ولا يمكن لهذا الدليل أن يكون أداة التواصل القصدي، ما لم تشترط القصدية الواعية، وعلى هذا اتخذ القصد معيارا لتصنيف العلامات اللغوية، وانتقالها من صنف إلى آخر، واكتشافها لمعنى معين بعد أن كانت خالية من المعنى[(2)].

لقد صنفت العلامات من حيث دلالتها إلى ثلاثة أصناف: العلامات العفوية، العلامات العفوية المغلوطة والعلامات القصدية. هذه الأخيرة تمثل وقائع تزخر بإشارات وضعت قصدا لتوفيرها، ولا تبلغ هذا الهدف إلا باعتراف مسبق بها، فتكون القصدية التواصلية الواعية شرطا حتى يصير الدليل أداة القصدية ولهذا يمكن القول إن موضوع السيميولوجيا هو العلامات القائمة على القصدية التواصلية[(3)].

ونميز في العملية التواصلية بين نوعين من القصد: القصد الرئيسي والقصد الثانوي، حيث إن: «القصد الرئيسي هو الإيحاء بذات الحكم في ذهن المستمع، أي دفعه إلى إصدار

---

(1)- ينظر:صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005. ص: 36.
(2)- ينظر:عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 185.
(3)- ينظر: المرجع نفسه، ص: 186.

نفس الحكم، أما القصد الثانوي فهو قصد التعبير عن الاعتقاد الشخصي في صحة مضمون الحكم، فالمقصد الثانوي ليس مطلوبا لذاته، بل يوضع لخدمة المقصد الرئيسي»(1).

ولما كان القصد الرئيسي إيحاء بذات الحكم، فإن التواصل اللغوي فعل نفسي، يندرج ضمن السلوك القصدي، على خلاف السلوك الآلي غير الإرادي، فالأخير يعنـــي كل حركة غير تامة في ذاتها بعكس أفعال الرؤية والتفكير والإدراك، فنحن نقول نرى ورأينا، ونفكر وفكرنا، ومن ثمة «يتلفظ المتكلم ساعيا إلى تحقيق قصد معين في ذات الوقت في ذهن المستمع، ولا يتعرف المستمع على دلالة العبارة التامة إلا إذا تبين في ذات الوقت قصد المتكلم، قصد المتكلم من فعل التبليغ هو دفع المستمع إلى إصدار حكم معين، ويفهم المستمع فحوى الرسالة عندما يتبين قصد المتكلم المركزي، ولا تنفصل دلالة القول عن التأثير الذي يريد المتكلم إحداثه في المستمع وهي تُعرف المستمع مباشرة على قصد المتكلم،... والمستمع مطالب بإنتاج ذات الكلام بواسطة تَعرُّف قصد المتكلم،... والمستمع مطالب بإنتاج ذات الكلام بواسطة تعرف قصد المتكلم، فالسلوك الإرادي ضمن الأفعال الاختيارية، حيث كان وضع اللغة فعلا إراديا في معناه الدقيق، بالرجوع إلى قصد التواصل»(2).

ج/- جون سيرل والإرث الظاهراتي:

يقر الكثير من الباحثين أن «برنتانو» هو من أحيا مفهوم القصدية، وذلك من خلال إقراره أن الظواهر العقلية وحدها التي تحدد القصدية وتظهرها، إلا أن جون سيرل في كتابه القصدية (1983) يخالفه في هذا وينقده(3).

---

(1)- عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، أفؤيقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت،2003. ص:154.
(2)- المرجع نفسه، ص: 154، 155.
(3)- ينظر:صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل. ص: 193.

حيث يرى سيرل أن «بعض الحالات والحوادث العقلية، وليس جميعها تملك قصدية. فالاعتقادات والمخاوف والآمال والرغبات قصدية. ولكن هناك صورة من الابتهاج والقلق غير الموجه لا تكون قصدية... فاعتقاداتي ورغباتي لابد من أن تكون دائما حول شيء ما، ولكن عصبيتـــي وقلقي لا يكون بهذه الطريقة حول شيء ما»[1].

وهذا تأكيد من سيرل أن الظواهر العقلية لا تظهر كلها القصدية، كقصدية الكلمات والصور والرسوم البيانية وغيرها، بل هناك ما هو قصدي في الظواهر العقلية نفسها ، وهو جاء موجها منها ، وما لم يكن موجها فلا قصدية له.

ومن مقتضيات الظواهر العقلية عند سيرل الوعي في القصدية، حيث يقول: «إنّنا لا نفهم القصدية إلا في حدود الوعي»[2]، أي أن ما يجمع بين القصدية والوعي هو الفهم في حدوده، ولكن ليست كل الحالات القصدية واعية، فالقلق والفرح هي حالات عقلية واعية وغير قصدية لأنها غير موجه، بينما تكون الاعتقادات والرغبات والآمال حالات غير واعية وقصدية لأنها موجهة.

وعلى هذا نجد سيرل يفضّل مصطلح «التمثيل» Representation على مصطلح «القصدية»[3]، ثم يقسم القصدية إلى: باطنية ومشتقة. حيث إن التمثيل يشمل فعلا بشريا، من حيث إن الكائنات البشرية تملك «مجموعة متنوعة من الطرق المترابطة لتقريب ملامح العالم وتمثيلها لذواتها وتتضمن هذه الطرق الإدراك الحسّي والتفكير واللّغة والاعتقادات والرغبات بالإضافة إلى الصور والخرائط والرسوم البيانية ونحو ذلك. وسوف أســـمّي هذه

---

(1)- المرجع نفسه، ص: 194.
(2)- المرجع نفسه، ص: 272.

(3)- ينظر:جون سيرل، القصدية بحث في فلسفة العقل، ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، لبنان،2009.ص ص: 33، 34.

الطرق بشكل عام «التمثيلات». وملمح التمثيلات المحدّدة هكذا هو أنّها جميعا ذات قصدية مشتقة كما هو الحال في الخرائط والجمل»[1].

أما تقسيمه للقصدية فكان إلى: **باطنية** (أصلية) وهي التي لا تخضع لملاحظ خارجي كالرغبات والاعتقادات... فهي تمثيلات عقلية خاضعة لذواتها ومستقلة عن الملاحظ، **ومشتقّة** تعتمد على الملاحظ الخارجي مثل: قصدية اللّغة التي تعتمد على مجموع مستعمليها المالكين للمعنى ذاته الذي تملكه هذه اللّغة وتمثله، ومن ثمة تصبح العقول وحدها مالكة لقصدية أصلية، وباقي الحالات الأخرى، كاللغة، تملك قصدية مشتقة لأنها من غير عقل، ولذلك يرى «سيرل» أنّ التمثيل العقلي هو الصورة الأساسية في التمثيل، ومنه نشتق التمثيل اللّغوي، فالأصوات والعلامات تشير إلى الأشياء والحوادث لأن العقل يفرض قصدية عليها. وفي هذا المعنى يقول: «المعنى اللّغوي صورة حقيقية من القصدية، ولكنّه ليس قصدية باطنية، وإنّما قصدية مشتقّة من القصدية الباطنية لمستعملي اللّغة»[2].فالقصد الداخلي هو قصد المؤلف الذي يتحقق في النص، نستشفه بذكر شواهد وأدلة معتبرة من النص، أما القصد الشتق فهو قصد خارجي لم يتحقق في النص ولا يملك شواهد واضحة في النص[3].

إن المعنى اللغوي عند سيرل هو قصدية مشتقة من القصدية الباطنية التي يوظفها المتحدث، وهذا الاشتقاق يشرحه جون سيرل انطلاقا من البناء اللغوي للقصدية؛ أو البنية والعلاقة القصدية، حيث ربط سيرل العلاقة القصدية بأفعال الكلام، فرأى أن لهما بنية متوازنة، كما شرح منهج معالجة هذه القضية بقوله: «عندما عالجت نظرية أفعال الكلام حاولت تحليل الشروط الضرورية والكافية لأداء أفعال الكلام ونطق الجملة. وهذا نوع من

---

(1)- صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص: 44.

(2)- المرجع نفسه، ص: 230.

(3)- ينظر:علي رضا عابدي سرآسيا، الهرمنيوطيقا وأصول الفقه، ص:91.



المنهج الكلاسيكي في الفلسفة التحليلية أي: الحصول على الشروط الضرورية والكافية. ولقد طبّقت هذا المنهج على دراسة القصدية. وفي هذه الدراسة لم يكن السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لأداء العقل، وإنّــما كان السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لكي تستوفي الحالة القصدية. وهذه هي شروط الاستيفاء»[1]. فدراسة الشروط الضرورية والكافية لأداء أفعال الكلام منهج كلاسيكي. والإجابة عن سؤال الشروط الضرورية لاستيفاء الحالة القصدية (شروط الاستيفاء)،هي منهج سيرل الجديد.

وهذا توضيح منه باختلاف منهجه عن التقليد التحليلي الأوربي (بينه وبين هوسرل على الأقل)، حيث يقول عن مشروعه في تفسير القصدية: «إنّ مشروعي في تحليل القصدية مختلف كليّة عن مشروع هوسرل وهيدجر... والرأي عندي أنّ هوسرل وهيدجر من الإبستيمولوجيين التقليديين الذين اهتموا بالمشروع الأساسي: حاول هوسرل أن يعثر على شروط للمعقولية، ويستعملان معًا مناهج الفينومينولوجيا وفي نظريتــي القصدية لا توجد عندي هذه الأهداف ولا تلك المناهج. وإنّــما أنا مشغول بمجموعة كبيرة من المشروعات، يمكن التفكير في واحد منها بشكل معقول على أنه تحليلي منطقي بالمعنى الذي يمثّله رسل وتارسكي وفريجه وأوستين وعملي المبكر في أفعال الكلام»[2].

إن منهج «سيرل» في تحليل القصدية قائم على جملة من الإشكاليات منها: كيف نحلّل العقل؟ وكيف نفهم الوعي والقصدية؟ هل ترتبط قصدية العقل بقصدية اللّغة؟ وأيّهما أسبق؟ وكيف نــمثّل الأشياء باستعمال الكلمات والجمل؟[3]، وهي إشكاليات تجعل من

(1)-صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص: 46.

(2)-صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل ،ص: 184.

(3)- ينظر: جون سيرل، القصدية، ص: 25.



القصدية عنده معلما من معالم رحلته في البحث اللّغوي وفي فلسفة اللّغة، التي بدأها بنظريته في أفعال الكلام.

وتقوم نظرية الأفعال الكلامية على اعتبار العبارات الخبرية مطابقة للواقع الموجود، وكلما نجحت العبارات في تمثيل الواقع تـــمثيلا دقيقا يقال إنّها صادقة، وكلما أخفقت يقال إنها كاذبة، أما المطالب والأوامر والوعود فإنها تحدث تغييرات في العالم لدرجة أن يصبح العالم مضاهيا لمحتواها، ومن ثمة فإن العبارات والتقارير والأوصاف تـــملك **اتجاه مطابقة** من الكلمة إلى العالم، أي تكون صادقة أو كاذبة اعتمادا على ما إذا كان العالم يوجد فعلا كما مثلته المنطوقات.

إن مصطلح اتجاه المطابقة بوصفها علاقة بين الكلمة والعالم، مفهوم ابتكره «جون أوستين» في كتابه «مقالات فلسفية» عام 1961 في سياق نظرية أفعال الكلام ثم ساقت له «أنسكوم» الأمثلة الموضحة والشارحة في كتابها «القصد» عام 1957، ثم نقله «سيرل» من اللغة إلى فلسفة العقل[1].

وإذا كانت العبارات الخبرية تملك اتجاه مطابقة من الكلمة إلى العالم، فإن الأفعال التوجيهية مثل الأوامر الالتماس وغيرها، والأفعال الإلزامية مثل الوعود النذور وغيرها، تملك اتجاه مطابقة من العالم إلى الكلمة، وتتحقق هذه الأفعال كلما ضاهى العالم محتواها القضوي، وتوصف بالإخفاق إذا لم يحدث ذلك، أما الأفعال التعبيرية (الشكر، التهنئة،

(1)- ينظر جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص: 152، يقول سيرل:« لقد ابتكر ج. ل. أوستين مصطلح" اتجاه الملاءمة" غير أن أفضل مثال لإضاءة التمييز قدمته ج. أ.م. أنسكوم. »



التعزية...) فتملك اتجاه مطابقة فارغ، لأنّ هدفها لا هو تقرير الــــمضمون القضوي ولا تغير العالم بجعله يضاهي المضمون القضوي[1].

وفي اتجاه المطابقة وعلاقاته بين العالم والكلمة نميز بين ثلاثة أنواع رئيسية هي[2]:

النوع الأول: وهو نوع يملك اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم، لأنه يمثل كيفية وجود الأشياء، ويمكن القول عنها إنها صادقة أو كاذبة مثل: الاعتقادات والإدراكات الحسية وحالات التذكر...، باعتبارها حالات قصدية تعبر عن كيفية وجود الأشياء في العالم.

النوع الثاني: وهو نوع تعكس العلاقة فيه، أي أنه يـــملك اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل، لأنه يمثل الطريقة التي يريد المدرك أن توجد بها الأشياء، أو الطريقة التي نخطط بها لكي نجعل الأشياء موجودة. ويمكن القول إنها أنجزت أو تحققت مثل الرغبات والمقاصد، فإنها تمتلك توجها تناسبيا نحو العقل.

النوع الثالث: وهو نوع يملك اتجاه مطابقة فارغا أو باطلا، كالحزن والفرح والأسى والابتهاج... فهي حالات ذات مضامين عادة ما تصدق لكنها لا تملك توجها مطابقا لأن هدفها ليس التلاؤم مع الواقع، أو تلاؤم الواقع معها، ولكنها تفترض سلفا أن الواقع متناسب معها.

ولا ينطبق شرط الصدق على كل الحالات القصدية كما لاحظ «سيرل»، بل على حالات الاعتقادات فقط. ومن ثـــمة أبدل لذلك مفهوم الصدق بمصطلح شروط الاستيفاء أو النجاح الذي عده مفتاح القصدية. وفي هذا الشأن نجده يتحدث: «إن هذه الحالات القصدية من قبيل الاعتقادات والرغبات لها شروط استيفاء. وهذا المصطلح يشمل شروط

(1)- ينظر صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص: 222.
(2)- ينظر جون سيرل، العقل مدخل موجز، ص: 135، 136.



الصدق بالنسبة للاعتقاد. وشروط الإنجاز بالنسبة للرغبات. وشروط التحقيق بالنسبة للمقاصد وهلم جرا. وامتلاك شروط الاستيفاء هو ملمح عام لمجموعة كبيرة جدا من حالات قصدية ذات المضمون القضوي. وشروط الصدق هي حالة خاصة من شروط الاستيفاء»[1].

ولعل سيرل في هذا يتحدث عن العلاقة التلازمية بين بنية أفعال الكلام والحالات القصدية؛ حيث نجد أن الفعل الكلامي يحقق شروط الاستيفاء، أو لا يحققها اعتمادا على محتواه القضوي وانطلاقا من موافقته العالم أو عدم موافقته مع اتجاه المطابقة الملائم له، ومن ثـــمة فإن الأساليب الإخبارية مستوفاة عندما يكون الشيء المقرر صادقا ويكون الأمر مستوفيا عندما يتحقق، وهكذا مع كل الحالات؛ فالوعد مثلا يكون مستوفيا إذا تم الوفاء به، وفي الحالات القصدية كذلك تحقق الاعتقادات شروط الاستيفاء عندما يكون المعتقد فيه صادقا، وتستوفي المقاصد عندما يتحقق المقصود، وتستوفي الرغبات عندما تنجز، ومع هذا هناك حالات قصدية ليس لها مضمون قضوي تام، فهي لا تملك شروط استيفاء كالحب والكره والإعجاب...، وحالات أخرى لها مضمون قضوي ولكنها لا تملك اتجاه مطابقة كالخجل والسعادة والندم.

وهنا نجد أن «سيرل» حاول تكييف هذه الحالات عن طريق النظر إلى تركيبها، فهي تتكون جزئيا من حالات قصدية أخرى ذات مضمون قضوي تام، وتملك شروط استيفاء ولها اتجاه مطابقة، وتنحصر أساسا في الاعتقادات والرغبات، وبالتالي تخضع هذه الحالات أيضا لقانون شروط الاستيفاء. والحالات القصدية عند «سيرل» هي تلك الحالات التي تحتوي على مضمون قصدي دل على شيء أو موضوع وتظهر في شكل سيكولوجي معين

---

(1)- صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص: 226.

يحدد لها اتجاه مطابقة، وقصدية هذه الحالات قصدية باطنية لأنها أفعال عقلية، فالعقل هو الأساس العميق الذي تشتق منه الصور القصدية الأخرى كقصدية الصور والرموز واللغة[1].

وانطلاقا من هذه الأخيرة/القصدية العقلية حاول «سيرل» تفسير قصدية الأفعال الكلامية وقصدية المعنى، مؤكدا أن قصدية اللغة هي قدرة أفعال الكلام على تمثل الأشياء في العالم عن طريق حالات عقلية. يقول «سيرل» موضحا: «إليك المفتاح لفهم المعنى: المعنى صورة من القصدية المشتقة والقصدية الأصلية أو الباطنية لتفكير المتكلم تنتقل إلى الكلمات والجمل والعلامات وهلم جرا»[2].

ثانيًا: القصد والمعنى:

لقد حاول أهل النظر والبحث في تداوليات الخطاب البحث عن القصد وعلاقته بالمعنى، هل القصد معنوي؟ وهل المعنى قصدي؟ وهنا وجدنا «أوستين» و«سيرل» يعالجان القصد ودوره في التفريق بين المعنى التعبيري والقوة الغرضية للأفعال التي يسعى المتحدث إلى نقلها، وإظهار الآليات التي تخوله ذلك[3]، لأن ما يقصده مستعمل الخطاب شيء أساسي لنجاح التواصل، فلا يكفي التلفظ في غياب القصد، فحين يتلفظ متكلم ما بأصوات دون إرادة ما تدل عليه، أو دون إرادة إنجاز فعل لغوي بها يعد هذا عبثا، ومثال ذلك الخطاب التالي:

الوالد: كثرت خطواتكم إلى الخارج؟

أحد الأبناء: لا أدري يا أبي.

---

(1)- ينظر: صلاح إسماعيل، فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، ص: 229.

(2)- المرجع نفسه ، ص: 230.

(3)- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 189، 190.

الوالد: جميل.

فالابن هنا لم يقصد الإجابة عن سؤال أبيه، لأنه لم يكن لديه فكرة عن الإجابة، بينما فهم الأب أنّه أجاب معتذرا، ولحسن حظه كانت تلك الإجابة صحيحة حقا، على الرغم من أنه لم يقصد معناها الحرفي، وتباين القصدين بين الطالب والأستاذ، هو ما جعل الخطاب متعدد المقاصد.

وقد سمّى «أوستين» النطق بمجرد أصوات دون قصد **بالفعل التعبيري**، فقد يتلفظ المرء بجمل ومفردات لها دلالات معجمية وأبنية صرفية وصحيحة نحويا، ولكنها لا تنجز أفعالا ولا تحدد قوتها ما لم يصحبها قصد، والمرسل قد يقصد عند التلفظ بخطاب ما المعنى الأصلي المعجمي المتعارف عليه، أي أنه يكتفي بمعنى هذه الألفاظ حسب إرادة التلفظ بها وفي هذه الحالة لابدّ من إرادتين: إرادة اختيار التكلم باللفظ، وإرادة ما يوجبه ويقتضيه من معنى. كما يمكن أن يقصد المرسل الإحالة إلى شيء يختلف عما يفهمه المرسل إليه، رغم أن الدال واحد[1].

إن التلفظ بدلالته المعجمية ضرورة مؤكدة في البحث اللساني واللغوي، فقد جعل الباحثون صيغة «افعل» بثلاث إرادات في دلالتها المعجمية الأمرية: إرادة الفعل المأمور به، إرادة إحداث صيغة الأمر (افعل) وإرادة الدلالة بهذه الصيغة على الأمر، وهناك من اكتفى بإرادة واحدة: وهي إرادة الفعل المأمور به[2].

ولعل مفهوم القصد بمعنى الإرادة دفع بالباحثين إلى التأكيد على ضرورة توافر قصدين عند المرسل، وهما: قصد التوجه إلى الغير، وقصد إفهام الغير، وينبني على القصد الأول أن

(1)- ينظر:عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 192، 193.

(2)- ينظر:محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006. ص: 61.



المتكلم لا يكون متكلما حقا ما لم تتوفر لديه إرادة التوجه بكلامه إلى الآخرين، أمّا القصد الثاني فينبنـــي عليه أن المنطوق به لا يكون كلاما ما لم يُرِد به المتكلم إفهام غيره، ويمكن التمثيل لذلك بالتذييل الذي يصاحب بعض الصحف الخاصة بترتيب أسماء مشاهير أو ما شابه، فالقصد من وراء ذلك هو إرادة التوجه إلى الغير قصد الإفهام وقصد قطع دابر أي تساؤلات قد تؤدي إلى الاختلاف جراء سوء الفهم[1].

وقد يحمل القصد عند المرسل وجها آخر للخطاب هو الإعلام؛ حيث يتجاوز المرسل بقصده مجرد الخطاب الذي غايته إفهام الغير، إلى القصد الإعلامي، وهو قصد إخبار المرسل إليه بالغاية الإعلامية، وهنا على المرسل إليه أن يفهم الإرادة من الخطاب، ويفهم قصد المتكلم كشخص يخاطبه[2].

إن غايات المرسل ومقاصده في لحظة التواصل متعددة، وهي غايات مترابطة ومتسلسلة؛ حيث يشكل الخطاب قصدا أوّلا و قصدا آخر تابعا له، ولا يصح الثاني إلا بالأول، ومثال هذا الخطاب الدائر بين الأم وابنتها:

– أتركي اللعب واذهبي إلى المدرسة.

فهدف الخطاب ليس ترك اللعب لذاته، بل القصد هو التوجه إلى المدرسة، فغاية ترك اللعب تابع للقصد الأصل الذي هو التوجه إلى الدراسة، لأنه يمكن التلفظ به لوحده، ثم يفهم أمر الترك بداهة[3]، ويكون لمفهوم القصد، بمعنى الإرادة، دور حاسم في التفريق بين

(1)- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 191.
(2)- ينظر: المرجع نفسه، ص: 193.
(3)- ينظر:عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب ، ص: 194.



صدق المرسل من عدمه صادق، فيكون محددا رئيسيا لمعيار الصدق والكذب عوض المحتوى القضوي(*) للفعل اللغوي.

ونخلص إلى أن القصد في الخطاب يعمل على بناء المعنى وتوجيهه، وهذا مع عناصر السياق التي تعين على استظهاره لأن «دلالة العبارة هي استلزام القول للمعنى المقصود من سياقه، وقد يطابق هذا المعنى المقصود المعنى المستفاد من ظاهرة القول وقد يتفاوت معه، فإذا طابقه كلًّا، قيل إنه المعنى المطابقي للقول، وإن تفاوت معه فأحد الأمرين: إما أنه يطابق جزءا من هذا المعنى الظاهر وإما أنه يلازم هذا المعنى من غير أن يطابقه لا كلًّا ولا جزءًا، فإن كان الأول فمقصود القول هو بالذات معناه التضمني، وإن كان الثاني، فهذا المقصود هو معناه الالتزامي»[1]. وهكذا فإنتاج أي خطاب بين طرفين أو أكثر مرهون بفهم وإفهام المرسل وظروف تلفظه له وبـــمقاصده، سواء أكانت مقاصد بوصفها الإرادة أم مقاصد بوصفها المعنى.

(*)- المحتوى القضوي Contenu propositionnel: « هو عند الفلاسفة التحليليين" ما يقال"(مقابل ما نتحدث في شأنه). وإثر أوستين، اقترح الفيلسوف جون سيرل التمييز بين المحتوى القضوي لقول ما وبين قوته المتضمنة في القول، فهو إذن عنصر من البنية الدلالية للعمل المتضمن في القول يتركب من الحمل والإحالة. فهي قول من قبيل:" أعدك بأني سأزورك"، يعتبر لفظ " أعدك" واسما للقوة المتضمنة في القول، أما " سأزورك" فهو واسم المحتوى القضوي» آن ربول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل. ص: 273.

(1)- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 197.



ثالثًا: القصديات المركبة في خطاب الطبري:

الناظر في الموسوعة التفسيرية للطبري يجد أن القصدية، بما هي وعي عقلي بالخطاب، تمثل رؤية منهجية لتفسير القرآن الكريم، ترتبط بالفلسفة العامة، والطريقة الشاملة التي ينظر بها أبو جعفر من خلال ثقافته العامة، وشخصيته الفكرية إلى الكون والإنسان والحياة والمجتمع، ومن ثمة يمكن القول إن مفهوم القصدية كآلية تداولية طبقها الطبري في خطابه المفسر للنص القرآني رؤية بيانية تتفاعل وتتداخل في تكوين مفهومها عناصر لغوية ودينية ومذهبية، ويمكن أن نـــجمل هذه الفلسفة العامة في تأليفه القصدي في ثلاث مسائل هي:

أ/- الإعجاز البياني(*) والقصد المزدوج:

إن منطلق فكرة البيان في تصور الطبري إلهي المصدر، ذلك أنه وسيلة موصلة، وطريق فعال لتحقيق حاجات الإنسان في المجتمع، والتعبير عن أفكاره ومشاعره وإرادته، وبلوغ أهدافه الدينية والدنيوية، يقول الطبري في مقدمة تفسيره: «إن من أعظم نعم اللّه تعالى ذكره على عباده، وجسيم منته على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به ضمائر صدورهم يبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدلون، فذلل به منهم الألسن، وسهل به عليهم المستصعب،

(*)- لعل البيان هنا هو الإبانة والإفصاح والقدرة على إفهام السامع المتلقي للخطاب، ولكنه مفهوم متشعب جامع لمعان عدة؛ إذ إن «البيان اسم جامع لمعان عدة مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد البيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب... فجماع ما أبان اللَّه لخلقه في كتابه مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه، من وجوه: فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما... ومنه ما أحكم اللَّه فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها... ومنه ما سن رسول اللَّه مما ليس فيه نص محكم... ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه» الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (دت، دط). ص: 22،21.

فبه إياه يوحدون، وإياه به يسبحون ويقدسون، وإلى حاجاتهم به يتواصلون، وبه بينهم يتحاورون»[1].

لقد جعل الطبري من خلال هذا النص البيان بما أنه نعمة إلهية، مكونا أساسيا في حقيقة الإنسان، فبدونه تتعطل كثير من طاقاته وفعالياته ومواهبه، ونجد الخطاب القرآني نفسه يقرن كلمة البيان بالإنسان في غير ما موضع من القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾[2]. وقد فسر الإمام الزمخشري هذه الآية بقوله «...ثم ذكر ما تميز به عن سائر الحيوان من البيان وهو المنطق المفصح عما في الضمير»[3]، فما يميز الإنسان عن الحيوان هو البيان والنطق الفصيح.

وقد كانت فكرة البيان في خطاب الطبري مهيمنة عليه في كل ما فسره من الآيات القرآنية، وهذا دليل على قصدية الإرادة المضمرة في خطابه، قصدية إيضاح الإعجاز البياني للخطاب القرآني، ذلك أن القرآن الكريم «معجز كله بلفظه ومعناه، يحمل في ذاته دليل إعجازه، راسما القانون الإنساني الأعلى من خلال فصاحة ألفاظه، وإصابة معانيه، وجمال إيقاعه، وبعد إيحاءاته، مما جعل بلاغة القرآن (بلاغة أسلوب تبهر العقول، وتسلب القلوب، وإعجاز نظم لا يقدر عليه إلا علام الغيوب)»[4].

---

(1)- جامع البيان، 8/1.
(2)- الرحمن /(1-4).
(3)- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 1998 43/4.
(4)- رجاء بنت محمد عودة، الإعجاز القرآني وأثره على مقاصد التنزيل الحكيم، مكتبة العكبيان، ط1، 2003. ص: 17.

فأول ما يصادفنا في خطابه عنوان موسوعته التفسيرية الذي استلهمه من وحي هذه الفكرة، حيث سـمى تفسيره: «**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**»، ذلك أن النص القرآني معجز في نظمه البياني، ومن ثمة يفقد التفسير وظيفته، بل ويصبح غير جدير بـهذا الاسم، إذا لم ينفذ إلى ما تضمنه النص القرآني من وجوه بيانية معجزة. وقد وافق الطبري في الاتجاه البياني كثير من العلماء كالإمام الشافعي(*)في "الرسالة"، والجاحظ(**) في "البيان والتبيين" و"الحيوان"، وغيرهما من العلماء الأوائل الذين عملوا على تأصيل مفهوم البيان سواء كان في مجال اللغة، أم في مجال النقد و البلاغة و التفسير و الأصول.

لقد أفصح الطبري عن هذا القصد في مقدمة تفسيره ضمن ما سـماه «**القول في البيان واتفاقه مع معاني آي القرآن**»؛ حيث بين بأن معاني آيات الله في القرآن تتفق مع معاني منطق العرب، ومتفقة مع ما جاء من بيان على لسانهم، مع تبيانه لفضل اللّه سبحانه على الإنسان بنعمة البيان، وبقدرته على تبيانه عما في صدره وما ينوي عمله. ثم واصل مبينا

(*)- الشافعي: هو **أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ** (150-204هـ / 767-820م) هو ثالث الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلامي، وعالم أصول الفقه، وهو أيضاً إمام في علم التفسير وعلم الحديث، وقد عمل قاضياً فعُرف بالعدل والذكاء. وإضافةً إلى العلوم الدينية، كان الشافعي فصيحاً شاعراً، ورامياً ماهراً، ورحّالاً مسافراً.

(**)- الجاحظ: هو **أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ** (159 هـ-255 هـ) أديب عربي، كان من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، ولد في البصرة وتوفي فيها. مختلف في أصله فمنهم من قال بأنه عربي من قبيلة كنانة ومنهم من قال بأن أصله يعود للزنج . عمّر الجاحظ نحو تسعين عاماً وترك كتباً كثيرة يصعب حصرها، وإن كان البيان والتبيين وكتاب الحيوان والبخلاء أشهر هذه الكتب، كتب في علم الكلام والأدب والسياسية والتاريخ والأخلاق والنبات والحيوان والصناعة والنساء وغيرها.



أن لا بيان أفضل من بيان اللّه المعجز، ولا حكمة أبلغ من حكمة اللّه، ولا كلام أشرف من بيان اللّه المعجز.

لكن الذي يـــميز الطبري في مجال التفسير، هو سبقُه لوضع الأسس البيانية التي يقوم عليها تفسير القرآن الكريم ومظاهر إعجازه، فبعد أن بيَّن الطبري المصدر الإلهي للبيان وضرورته الاجتماعية والنفسية، وتفاوت الناس في البيان، وتأكيده على أن شرف الإنسان وقيمته بقدرته على البيان والإفصاح، أردف قائلا: «...ثم جعلهم جلَّ ذكره، فيما منحهم من ذلك طبقات، ورفع فوق بعض درجات: فبين خطيب مسهب، وذلق اللسان مهذب، ومفحم عن نفسه لا يبين، وعى عن ضمير قلبه لا يعبر، وجعل أعلاهم فيه رتبة، وأرفعهم فيه درجة، وأبلغهم فيما أراد به بلاغا، وأبينهم عن نفسه بيانا»[(1)]. ثم يثبت الطبري فكرة البيان تأصيلا وتعميقا، فيبين أن القرآن الكريم قد أوضح القيمة والشرف المتميز الذي حظي به صاحب البيان في الحياة، فقال الإمام: «...ثم عرفهم في تتريله ومحكم آي كتابه فضل ما حباهم به من البيان، على من فضلهم به عليه من ذوي البكم والمستعجم اللسان فقال تعالى ذكره: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ﴾ »[(2)].

إن ارتباط قصد التأليف في خطاب الطبري بغاية توضيح الإعجاز البياني للخطاب القرآني، يبينه إدراكه بأن نــــجاح الخطاب مرهون ببيان الناس، فقد عمل الإمام على تقرير حقيقة أساسية وتكرارها في غير ما موضع، وهي أن تفاوت الناس في البيان يترتب عليه نجاحهم وفضلهم في تحقيق حاجاتهم الاجتماعية والنفسية، يقول: «فقد وضح إذن لذوي الأفهام، وتبين لذوي الألباب، أن فضل أهل البيان على أهل البكم والمستعجم اللسان،

---

(1)- جامع البيان 8/1.

(2)- المصدر نفسه، 9/1. والآية الواردة في نص الطبري هي الآية 18من الزخرف.

بفضل اقتدار هذا من نفسه، على إبانة ما أراد إبانته عن نفسه ببيانه، واستعجام لسان هذا عما حاول إبانته بلسانه»[1].

إن البيان قصد رئيس في خطاب الطبري، فلئن وضح قيمتة وضرورته في حياة الإنسان، فقد جعل منه أنـــماطا وألوانا متباينة، تتصاعد وتتدرج إلى أن تصل بالقارئ إلى مفهومه الحقيقي المعجز، وإلى معناه المطلق الذي يبلغ أو يفوق درجة الكمال، فهو ليس ثابتا في نقطة معينة محدودة، وإنما غاية لا نهائية لا سقف لها، فهو «وإن كان نابعا بكل أشكاله ودرجاته من المصدر الإلهي، ومستمدا من القوة والعناية الربانية، فإنه إذا تجاوز المقدار، وخرج عن القوانين والأساليب البيانية المعهودة عند بني البشر، فإنه يصير في قوة المعجزة»[2]، وعلى هذا كان قصد الطبري في حديثه عن مفهوم البيان وقيمته وتفاوت الناس فيه، فقد قال الإمام: «فإن تجاوز ذلك المقدار [أي البيان]، وارتفع عن وسع الأنام، وعجز أن يأتي بـــمثله جميع العباد، كان حجة وعلما لرسل الواحد القهار»[3]، فالإعجاز البياني هو حجة اللّه لرسله، فهو بيان قد ارتفع عن الأنام.

وهنا يصل الطبري في حديثه عن البيان إلى قصده الرئيس، وهو فكرة الإعجاز البياني للقرآن الكريم، حيث يكون الاختلاف بين البيان الإنساني والبيان الإلهي هو وجه الإعجاز، فدرجة بيان القرآن أعلى درجة من بيان البشر، ليغدو البيان عامًا (بشريا) نسبـــيا، والمعجزة القرآنية خاصة (ربانية) مطلقة، والعلاقة القوية بين البيان البشري والرباني القائمة على مفهوم الثابت والمتغير، والمطلق والنسبي هي التي أكسبت الخطاب القرآني القوة والإعجاز،

---

(1)- جامع البيان، 8/1 .

(2)- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنـــى من خلال تفسيره، مطبعة فضالة المغرب، 1996. ص: 49.

(3)- جامع البيان 11/1.

لأنه – وإن كان آتيا على مذاهب العرب في البيان – فإنه يختلف عن ذلك في التأليف والمعاني على حد تعبير الطبري[1]، وهكذا ترتبط قصدية التأليف، بغاية الخطاب القرآني نفسه من حيث إنه معجز في بيانه ولفظه.

إن قصد تبيان الإعجاز البياني للقرآن، يكشف عنه جامع البيان حين حدد الأساس الذي به يتفاوت الناس في البيان، وهو ما يسميه الطبري بالإفصاح والإبانة عن المراد، وهو ما يقرره الدرس التداولي ضمن استلزام القول للمعنى المقصود، فإذا كان الناس على تباعد واضح وتباين مشهود في مرتبتهم في البيان، فإن البيان حجة للرسل والأنبياء إذا تجاوز الحد الإنساني، يقول أبو جعفر: «...فإذا كان ذلك كذلك، وكان المعنى الذي به باين الفاضل والمفضول في ذلك فصار به فاضلا، والآخر مفضولا، وهو ما وصفنا من إبانة ذي البيان عما قصر عنه المستعجم اللسان، وكان ذلك مختلف الأقدار، متفاوت الغايات والنهايات، فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه، فإن تجاوز ذلك المقدار، وارتفع عن وسع الأنام، وعجز أن يأتي بمثله جميع العباد، كان حجة وعلما لرسول الواحد القهار»[2].

ولما كان أعلى منازل البيان درجة أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، كان البيان قطب الرحى في قصدية خطاب الطبري، فتدرج في تناول منازل البيان، من تجاوزها للمستوى المعهود إلى المستوى المثالي الخارق؛ لينتهي إلى أن أكبر دليل على معجزة الرسول **– صلى الله عليه وسلم –** هو كون المعجزة جاءت على الأساليب البيانية المعهودة، وعلى طريقة العرب السائدة في التعبير، وهو أكبر دليل واقعي ومحسوس على صدق الرسالة المحمدية

(1)- ينظر: جامع البيان ، 373/1.

(2)-المصدر نفسه ، 10/1.



وصدق الإعجاز القرآني، فما من نبـــي إلا وبعثه اللّه بمعجزة تكون من جنس ما نبغ فيه قومه، لأن في ذلك دليلا واقعيا ومنطقيا لصحة هذه المعجزة، وهنا يوضح الإمام قائلا: «إذا كان ما وصفنا من ذلك، فبين أن لا بيان أبين، ولا حكمة أبلغ، ولا منطق أعلى، ولا كلام أشرف – من بيان ومنطق تحدى به امرؤ قوما في زمان هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة، وقيل الشعر والفصاحة، والسجع والكهانة، على كل خطيب منهم وبليغ، وشاعر منهم وفصيح، وكل ذي سجعة وكهانة، فسفه أحلامهم، وقصر بعقولهم، وتبرأ من دينهم، ودعا جميعهم إلى اتباعه والقبول منه، والتصديق به، والإقرار بأنه رسول إليهم من ربهم»(1).

ويربط الطبري البيان بعربية القرآن الكريم، بوصف الإعجاز من جنس ما نبغ فيه القوم، ليؤكد أن المعجزة البيانية من جنس اللغة المعهودة عند العرب، يقول أبو جعفر: «...وأخبرهم أن دلالته على صدق مقالته، وحجته على حقيقة نبوته – ما أتاهم به من البيان، والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنتهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم، أنبأ جميعهم أنهم عن أن يأتوا بمثله عَجَزَة، ومن القدرة عليه نقصةٌ، فأقر جميعهم بالعجز، وأذعنوا له بالتصديق، إلا من تجاهل منهم وتعامى، واستكبر وتعاشى، فحاول تكلف ما قد علم أنه عنه عاجز...»(2).

ولعل الطبري يربط فكرة البيان بالعربية أكثر بإيراده المكثف للنصوص، من السيرة والأخبار والأشعار والأمثال والقواعد، وقد لاحظ محقق التفسير العلامة محمود شاكر رحمه اللّه أن استدلاله بهذه الآثار هو استدلال لغوي محض، يقول شاكر: «تبين لي مما راجعته من كلام الطبري أن استدلال الطبري بهذه الآثار التي يرويها بسندها لا يراد به إلا تحقيق معنى

---

(1)-جامع البيان ، 10/1.

(2)-المصدر نفسه، 10/1.

لفظ أو بيان سياق عبارة... ومن أجل هذا الاستدلال لم يبال بما في الإسناد من وهن لا يرتضيه... فهو إذن استدلال يكاد يكون لغويا»[1].

يتبين لنا إذن أن القصدية في تداولية خطاب الطبري، مرتبطة في جانب منها ببيانية القرآن الكريم وباللغة العربية باعتبارها وسيلة أساسية من وسائل البيان، فهي قصدية تواصلية وقصدية إخبارية في آن واحد، حيث: «يقوم مفهوم الدلالة غير الطبيعية Signification non-naturelle عند الفيلسوف الإنجليزي بول كرايس على تصور يكون فيه القصد قصدان: قصد تبليغ المحتوى معين، وقصد تحقيق هذا القصد نتيجة لتعرف المخاطَب عليه»[2]، كما أنه يضم إلى مفهوم البيان أنماط الحجج المختلفة، من شعر وقرآن وسنة، وخطب ورسائل، وسجع كهان، وإن كانت هذه الأنماط تختلف وتتفاوت في مستواها البياني، لكن هناك حد فاصل وحاسم بين البيان الإنساني والبيان الإلهي الذي هو حجة من اللّٰه لرسله على خلقه، ولعله حينما يضع مراتب للبيان فهو يقر أصولا ومبادئ لـــما يمكن أن نسميه بالخطاب الناجح، والخطاب الفاشل. وهذا مبحث أساس في الدراسات التداولية.

ب/– الإفهام والمعرفة المشتركة:

يتكئ أي خطاب لغوي على مبدأ الفهم والإفهام، إذ المقرر عند ابن سنان الخفاجي وغيره من أهل النظر القدامى أن القصد غايته إفهام المتلقي؛ حيث يقول: «وفائدة القصد أن تتعلق تلك العبارة بالمأمور، وتؤثر في كونه أمرا له»[3]. وهو ما أقره الطبري كذلك عندما قال: «غير جائز أن يخاطب اللّٰه جل ذكره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل

(1)- المصدر نفسه، 12/1.
(2)- إدريس مقبول، في تداوليات القصد، مجلة العلوم الإنسانية، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، المجلد 28 (5)، 2014. ص: 1211، 1212.
(3)- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة.(دط. د ت). ص: 37.



إلى أحد منهم رسولًا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به، وأرسل به إليه فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء؛ إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا كان به قبل ذلك جاهلًا، واللّٰه عزَّ وجلَّ ذكره يتعالي عن أن يخاطب خطابًا، أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، واللّٰه تعالى عن ذلك متعال؛ ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تتزيله: " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" »[1].

وهذا الخطاب يكشف عن وعي حقيقي بآليات تحقيق الخطاب لمقاصده، فقد جمع الطبري بين أطراف الخطاب جميعها، الرسالة والمخاطَب والمخاطب، كما أنه يتحدث في كثير من المواضع في موسوعته التفسيرية عن فكرة تنوع الخطاب بتنوع المخاطبين، من ذلك مثلا ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ﴾ [2]، يقول: «وترك جواب الجزاء فلم يذكر لدلالة الكلام عليه ومعرفة السامعين بمعناه. فأما إذا لم يعرف المخاطب والسامع معنى الكلام إلا بإظهار الجواب لم يحذفوه»[3]، وهذا إدراك من الطبري لمعنى المعرفة المشتركة[*] بين المرسل والمرسل إليه كما طرحها الدرس التداولي الحديث، وهذا ما يسهم في بناء قصدية خطابية؛ حيث يكون على: «عناصر المعرفة المشتركة الاتفاق على قصد واحد في بناء أي حوار وتواصل إضماري أو إظهاري، ولضمان هذا التواصل – بين المتكلم والمخاطب – لا بد أن

(1)- جامع البيان 1/ 7.

(2) – الأنعام/ 35.

(3)- جامع البيان، 184/7.

(*)- المعرفة المشتركة كما يعرفها طه عبد الرحمن هي: «جملة من الاعتقادات والتصورات والتقويمات عن الذات والغير والأشياء والمعاني، يشترك فيها المتكلم والمخاطب مع جمهور الناطقين». طه عبد الرحمن اللسان والميزان، ص: 152.

يكون قصد المتكلم منشورا Publique حتى يتم تفكيك المضمون المطوي لدى المخاطب، ولن يتسنى هذا النجاح إلا بشرط توافر معرفة متبادلة Connaissance mutuelle بين منشئ الخطاب (أي المتكلم) ومستقبله (أي المخاطب)»[1].

وهذا ما كان قد تحدث عنه في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[2]، فقد قال: «من شأن العرب إذا اجتمع في الخبر المخاطب والغائب أن يغلبوا المخاطب، فيدخل الغائب في الخطاب، فيقولوا لرجل خاطبوه على وجه الخبر عنه وعن آخر غائب غير حاضر فعلنا بكما، وصنعنا بكما؛ كهيئة خطابهم لهما، وهما حاضران»[3]. وقد جاء في سبب نزول الآية أن الصحابة أشفقوا على إخوانهم الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس، فأنزل اللّه جل ثناؤه هذه الآية، فوجه بها الخطاب إلى الأحياء ودخل فيهم الموتى منهم[4].

ويمثل عنصرا الإبانة والإفهام جزءا من مفهوم البيان في الرؤية التفسيرية عند الطبري، حيث نجده في غير ما موضع من تفسيره لا يقف عند مستوى قصد الإخبار والتواصل في الرسالة اللغوية وإنما يتجاوزه إلى قصد الإبانة والإفهام، فنجاعة الخطاب تكمن في مدى استيعابها للإبلاغ والإفهام معا، ولا يمكن للتواصل أن يكون ناجحا وفعالا إلا إذا اعتمد على عنصر الإفهام.

---

(1)- إدريس مقبول، في تداوليات القصد. ص: 1220.

(2)- البقرة/ 143.

(3)- جامع البيان 18/2.

(4)- ينظر: المصدر نفسه ، 18/2.



ولـــما كان القرآن الكريم حجة ربانية كما يقول الزركشي: «إنما نزل حجة على الخلق، فلو لم يجز التفسير لـــم تكن الحجة بالغة»[1]، كان الطبري جامعا في قصد الإبانة والإفهام بينهما وبين مفهوم التكليف والاعتبار، فلا معنى للتكليف والتدبر والاعتبار إذا لم يتحقق شرط الفهم والتفقه والتدبر للرسالة يقول أبو جعفر: «لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما لا يقال له، ولا يعقل تأويله: اعتبر بـــما لا فهم لك به، ولا معرفة من القيل والبيان والكلام، إلا على معنـــى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به، فأما قبل ذلك، فمستحيل، أمر وتدبره وهو بمعناه جاهل»[2].

ومن ناحية أخرى يبين صاحب جامع البيان الأثر الذي يحدثه الفهم في متلقي الرسالة القرآنية خاصة، أو الرسالة الخطابية عامة شعرا أو نثرا، ومبينا الأثر الديني والفني لهذا الفهم يقول في هذا الشأن: «...كما محال أن يقال لبعض أصناف الأمم الذين لا يعقلون كلام العرب ولا يفهمونه لو أنشد قصيدة شعر من أشعار بعض العرب ذات أمثال ومواعظ وحكم: (اعتبر بما فيها من الأمثال، وادكر بما فيها من المواعظ) إلا بمعنى الأمر – لما كان بذلك منه جاهلا – أن يعلم معاني كلام العرب، ثم يتدبره بعد، ويتعظ بحكمه، وصنوف عبره»[3].

وقد ارتبط قصد الإفهام والفهم في تفسير الطبري بفكرة الوضوح والبيان في القرآن، لأن مؤدى البيان والوضوح التكليف والامتثال والتدبر والاعتبار، فلا يمكن تكليف من لم يفهم معاني القرآن، ولا يمكن أن يعتبر أو يمتثل من لم يتبين الآيات؛ يبرر الإمام كل هذا

---

(1)- الزركشي، البرهان في علوم القرآن 163/2.

(2)- جامع البيان، 82/1 .

(3)- المصدر نفسه، 82/1-83.



بقوله: «لأن كتاب اللّه أبين البيان، وأوضح الكلام، ومحال أن يوجد فيه شيء غير مفهوم المعنى»(1).

إن فهم النص القرآني بوصفه محل التكليف والاعتبار إنما مناطه معرفة بيانه على أكمل طريقة ووجه، بل إن لذة النص في منظوره لا تتحقق إلا بتأويل الآي فقال: «إني لأعجب ممن قرأ القرآن و لم يعلم تأويله كيف يلتذ به»(2)، هذا ما يعطي المشروعية والضرورة للتفسير، إن لم يكن وجوبا ولزوما، وقد حث على تدبر القرآن وتفسيره في مواضع عديدة من تفسيره حيث قال في إحداها: «فإذا كان ذلك كذلك، وكان اللّه جل ثناؤه، قد أمر عباده بتدبره، وحثهم على الاعتبار بأمثاله، كان معلوما أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آيُه جاهلا، وإذا لم يجز أن يأمرهم بذلك، إلا وهُم بما يدلهم عليه عالمون صح أنهم – بتأويل ما لم يُحجَب عنهم علمه من آية الذي استأثر اللّه بعلمه من دون خلقه، الذي قدمنا صفته آنفا – عارفون، وإذا صح ذلك فسد قول من أنكر تفسير المفسرين – من كتاب اللّه وتنزيله – ما لم يحجب عن خلقه تأويله»(3).

ولعل غاية الإفهام كقصدية لخطاب الطبري، مثلت استراتيجية لغوية في تفسيره، بعدما ثبتها كخاصية للخطاب القرآني، ذلك أن لغته المفسرة أكثر إفهاما من لغة غيره، فهذا محمود شاكر يعلق على لغته بأن بيانه في بيان كثير من المفردات «أجود من بيان أصحاب المعاجم»(4)، بل إن أصحاب المعاجم أنفسهم ينقلون شروحا معجمية دقيقة عن الطبري(5).

---

(1)- المصدر نفسه، 101/20.

(2)-جامع البيان، 18/1.

(3)-المصدر نفسه، 83/1.

(4)- تقديم الشيخ محمود شاكر لتفسير الطبري في تحقيقه له، المقدمة 17/1.

(5)- ينظر على سبيل المثال ما نقله ابن منظور عن الطبري في شرح مادة (جزى) من لسان العرب.

وهذا ما دفع بالمستشرق غولد تسهير إلى القول بأن «ما اطلع به الطبري في تفسيره للقرآن مما يتصل بالناحية اللغوية لهو ركاز لا تحد نفاسته في بحث مفردات اللغة»[1].

وفي هذا السياق نجد خطاب الطبري يحرص أشد الحرص على وجوب استعمال الكلمات والتراكيب في معناها الأصلي، وعدم الخروج بالكلمة أو التركيب عن معناها الأصلي من غير ما دليل لغوي قوي، أو قرينة لفظية أو مقامية تقضي بذلك، أي تأويلها باعتبار التأويل إخراج اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى يحتمله، فقد قال أبو جعفر: «وغير جائز لأحد نقل الكلمة، التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى — إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها»[2]، كما يقول أيضا: «والكلمة إذا احتملت وجوها، لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض، إلا بحجة يجب التسليم لها»[3]، كما أنه يرى «أن توجيه الكلمة إلى أصلها — ما وجدنا إلى ذلك سبيلا — أعجب إلي من إخراجها عن أصلها ومعناها المعروف لها»[4].

إن القصد في خطاب الطبري مرهون بتوجيه الكلام إلى أصله وعدم إخراجه عنه، ومن ثمة «غير جائز تحويل عين قد مضت بصفة إلى خلاف ما كانت عليه إلا بتغييرها عما كانت عليه من صفتها في حال أخرى»[5]، ولم يكن حديثه في هذا الباب دون إجراء وتطبيق، ففي تفسيره مثلا لقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ

(1)- غولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط2، 1982م، ص: 119.

(2)- جامع البيان، 32/1 .

(3)- المصدر نفسه، 315/1 .

(4)- المصدر نفسه، 237/2.

(5)- المصدر نفسه، 48/19.



شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[1] ، نجده قد رد على من ذهب في معنى الجلود إلى أنه عني بها في هذا الموضع «الفروج»، فيقول: «وهذا القول الذي ذكرناه عمن ذكرناه، في معنى الجلود، وإن كان معنى يحتمله التأويل، فليس بالأغلب على معنى الجلود، ولا بالأشهر، وغير جائز نقل معنى ذلك المعروف على الشيء الأقرب إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها»[2].

ولما كان الطبري يحث على تفسير الناس للقرآن بغية فهمه وتدبره، ضمن قصد الإبانة والإفهام، رأى أن المنطق والعقل يقضيان بأن يكون للناس طريق قوي ومشروع لتفسير القرآن الكريم، مادام أن القرآن الكريم جاء مراعيا لقصد البيان والإفهام، يقول: «...وذلك أن جميع ما أنزل اللَّه عز وجل من آي القرآن على رسوله صلى الله عليه وسلم فإنما أنزله بيانا له ولأمته وهدى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل...»[3].

وعلى هذا يمكننا القول إن فكرة الإفهام والإبانة في خطاب الإمام، قد تدرجت من البيان إلى المعرفة المشتركة بين السامع والمتلقي، إلى مبدأ اللذة في تأويل القرآن، فهو قصد مركب متداخل، غايته في التحليل الأخير التأكيد على إبانة القرآن وإفهامه، وعلى محاولته إفهام متلقيه والوصول إلى صحيح التفسير المتصل بالقرائن والأدلة الشارحة.

ولم يكن الطبري بدعا في هذا؛ فقد دأب على هذا كثير من البلاغيين واللغويين والنقاد، وظلت فكرة الإبانة والإبلاغ مهيمنة على التفكير اللغوي القديم على حد تعبير حمادي صمود، بل ذهب صمود إلى القول أن فكرة الإبلاغ هي المهيمنة Dominot التي

---

(1)- فصلت /21

(2)- جامع البيان، 106/24.

(3)- جامع البيان، 180/6.



جردت الخطاب اللغوي في كثير من الأحيان من وظائفه اللغوية الأخرى – كالوظيفة الشعرية، والمرجعية، والاتصالية وغيرها –، يقول: «لقد تصدرت الإبانة والإفهام سلم الوظائف التي تؤديها اللغة في مختلف المخاطبات والنصوص»(1) ويضيف شارحا: «كل ضروب الفن القولي ومختلف الأساليب المعدولة عن الطرق المألوفة في التعبير تلحق بالوسائل والأدوات والآلات الخادمة للمعنـــى التابعة له فيكون الإبلاغ والإفهام سعي مستويات اللغة كلها، وأما مختلف الوظائف الأخرى كالوظيفة الأدبية مثلا، فوظائف مساعدة دورها تدعيم الوظيفة الرئيسية والاجتهاد لجعلها أكثر تمكنا في الدلالة على الغرض وأشد تأثيرا في المتلقي»(2).

ج/– الإفادة في الخطاب:

لقد جعل الطبري البيان محورا يدور حوله خطابه بوصفه ضرورة ونفسية واجتماعية ودينية، جاعلا من اللغة وسيلة لهذا البيان، ومشيرا إلى أن لغة العرب هي التي حملت هذا البيان، ثم كان قصد الإبانة والإفهام علة لتطبيق الشريعة، ولعل هذا التسلسل في بناء القصديات الخطابية عند الإمام، جعله يعطفها بفكرة النفعية والفائدة.

وقد تحدث أبو جعفر في مواضع كثيرة عن الفائدة والنفع، وقدمهما كقصد للخطاب القرآني أولا ثم قصد لخطابه المفسر ثانيا، فقال: «واللّه تعالى ذكره يتعالى على أن يخاطب عباده بما لا يفيدهم به فائدة»(3)، فحصول الإفادة هو قصد الخطاب القرآني، وقصد النص المفسر له، وقد عُبر عن الإفادة حديثا بنفعية الخطاب، وكانت «جزءا أساسيا من مفهوم البيان بمعناه العام سواء عند اللغويين والنحاة، أو المفسرين والأصوليين أو البلاغيين والنقاد

---

(1)- حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، النادي الأدبي، جدة، 1990.ص: 46.

(2)-حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب.ص: 46.

(3)- جامع البيان، 332/2.



لأن "الأصل في الكلام أن يوضع لفائدة". ولأن "حمل الكلام على ما فيه فائدة أشبه بالحكمة من حمله على ما ليس فيه فائدة" ولأن "الكلام إنما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه"»[1].

لقد سعى الطبري إلى تحريك النص بحثا عن الإفادة، وذلك من خلال إعطاء المفردة عدة احتمالات تفسيرية، وهذه استراتيجية غايتها تحصيل نفع من الآي، فهي «محاولة دائمة لتفعيل خاصية القراءة الأحادية الاتجاه وتحريك فعالية التوليد، وذلك على مستوى الدال والمدلول معا، بحيث تبدو الكلمة داخل النص وكأنها تعبر عن أصوات متعددة أو على الأقل تسعى لأن تكون موقع لقاء ثقافات ومواقف متعددة»[2].

وهذا ما يفسر تشديد الطبري على مبدإ الفائدة في تحديد مفهوم البيان، لتكون وظيفة اللغة عند الطبري بيانية إفصاحية فهي تركز على الرسالة (الدال والمدلول) أكثر من المرسل والمرسل إليه، أي إنها لا تعتد بالوظيفة التعبيرية والتأثيرية، أو بتعبير آخر إنها تركز على إظهار فائدة خطابه دون ظهور الخطاب نفسه، وإفهام المتلقي أكثر من فهم نصه، وهذا مبرر ومعقول إذا علمنا أن الإمام الطبري ينطلق من تعريفه للبيان من فكرة أن اللّه الخالق المبدع أنعم بنعمة البيان على الإنسان، فوجب بناء على ذلك أن يعنى بالخطاب القرآني باعتباره رسالة إلهية تعتمد على الإظهار والتبليغ. إنه تطبيق لمبدأ القصدية القائم أصلا على أن «القوة

---

(1)- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، ص: 58.

(2)- حميد لحميداني، القراءة وتوليد الدلالة ص: 21. وينظر: مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص: 16.

اللاتعبيرية يشار إليها في الخطاب بالإيمائية وبالإشارات كما بالسمات اللسانية وهي الـــمظاهر الأقل تلفظا بها تلك التي نسميها نبرة والتي تقدم القرائن الأقل إقناعا»(1).

إن الإقناع في الخطاب يتحدد في الملفوظ بناء على ما يمتلك من الشفافية والوضوح والصفاء والإشراق والوصول إلى القصد من أيسر سبيل. وهذا ما دفع سيزا قاسم في سياق المقارنة بين منهج الطبري وبين منهج الزمخشري في التفسير إلى القول أن رسالة الطبري: «مفهومة، فهدف الرسالة الأول هو «الإفهام»؛ إذ إن بث الرسالة إلى متلق لا يقدر على فهمها هو – عند الطبري – أمر أقرب إلى العبث. والطبري في خطبة كتابه يؤكد هذا الـــمعنـــى تأكيدا»(2).

ولعل الاهتمام بالإفهام هو اهتمام بالمخاطب نفسه، وهو ما يميز خطاب الطبري عن غيره من المفسرين، فإذا كان الطبري ينتمي «إلى ثقافة إنتاج النصوص فإنه ينتمي أيضا إلى الثقافة الـــمتَّجهة نحو المخاطب، أما الزمخشري فبالإضافة إلى أنه ينتمي إلى الثقافة المتجهة نحو المتكلم... وأن الثقافة التي تنظر إلى موقع المخاطب تحاول أن تبسط، وأن تلجأ إلى وسائل تيسير الفهم والتلقي، أما الثقافة التي تنظر إلى موقع المتكلم فتحتفظ بالنص كما هو بما فيه من مغاليق ومبهمات»(3).

إن القصد الإفهامي عند الطبري مبني على علاقة الرسالة ومستقبلها و الظروف المحيطة بهذا التواصل، يقول الطبري: «كان غير مبين منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوما أنه غير جائز أن يخاطب – جلَّ ذكره – أحدا من خلق إلا بما يفهمه

---

(1)- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001. ص: 82.

(2)- سيزا قاسم، توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقا على تفسير القرآن. ص: 42.

(3)- المرجع نفسه ، ص: 43.

المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة، إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأن المخاطب أو المرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة وبعده سواء؛ إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا كان به قبل ذلك جاهلا، والله – جل ذكره – يتعالى أن يخاطب خطابا، أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسل إليه، لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث»[1].

يمثل هذا الخطاب وعيا حقيقيا من الطبري بالبعد التداولي لرسالته، في نطاق العلاقة التواصلية بين باث الرسالة ومتقبلها، ومحيط تلقف هذه الرسالة، ومن ثم كان يشترط شروطا خاصة في الخطاب الشارح أو اللغة الواصفة – كما يصطلح على ذلك الباحثون اللغويون المحدثون–، فقد كان يلح على أن «أولى العبارات أن يعبر عنها عن معاني القرآن أقربها إلى فهم سامعيه»[2].

إن الخطاب التفسيري عند الطبري بيان إفهامي على بيان إلهي إفهامي، وعلى هذا كان لخطاب الطبري الواصف، مستويات يراعي فيها متلقي خطابه، فخطابه الشارح لا يخضع لمعيار ثابت وحاسم، وإنما يخضع لمقتضيات السامعين، وقد عبر الراغب الأصفهاني على هذه الحقيقة على خير وجه فقال: «ثم أحوال أهل العربية مختلفة في معرفته، ولو كان البيان لا يكون بيانا حتى يعرفه العامة، لأدى إلى أن يكون البيان في كلام السوقي العامي أو إلى أن لا يكون بيانا بوجه، إذ كل كلام بالإضافة إلى قوم بيان، وبالإضافة إلى آخرين ليس ببيان،

(1)- جامع البيان، 43/1.
(2)- جامع البيان، 11/17.



وقد علم أن قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ (1) من أشرف الكلام، ولاحظ في معرفته لمن لم يتوفر نصيبه من البلاغة»(2).

ولعل الطبري بإفهامه للمخاطب – بما أن الإفهام قصدية خطابية – يدرك تمام الإدراك أن جمهور متلقيه هم عوام وعالمون، أو ما يسمى اليوم بالثقافة العالمة والثقافة العامية، ودليل هذا تفنيده للتفسير العامي ولاعتماد المنقولات الشعبية في تفسير القرآن الكريم، فقد قال في سياق حديثه عن قصة إبراهيم مع قومه: «وقد زعم من لا يصدق بالآثار، ولا يقبل من الأخبار إلا ما استفاض به النقل من العوام، أن معنى قوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ (3)، إنما هو: "بل فعله كبيرهم هذا إن كانوا ينطقون" فإن كبيرهم هو الذي كسرهم، وهذا قول خلاف ما تظاهرت به الأخبار عن رسول اللّه صلى الله عليه وسلم أن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في اللّه...»(4) النقل من العوام لا يصح لتفسير وفهم آيات القرآن.

ويضاف إلى هذا أن اللغة الواصفة في تفسير الطبري لغة إبداعية، تتميز بالجمع والنقل عن النصوص والآثار المختلفة، فقد قيل في مقدمة كتابه «هي مقدمة تتناسب مع عصر الإمام الطبري وجوه العام، الزاخر بالعلوم المختلفة، المتلاطم بثقافاته المتعددة، وبأسلوب العصر، الذي يعتمد على تنميق الكلام، واختيار الألفاظ وترادف الجمل، والعناية بالمحسنات اللفظية، والاحتفال بالبيان»(5).

---

(1)- الأنفال: 58.
(2)- الراغب الأصفهاني، مقدمة التفسير. المطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1329ه.ص: 401.
(3)- الأنبياء: 63.
(4)- جامع البيان، 75/1.
(5)- عمر محي الدين حوري، منهج التفسير عند الإمام الطبري، ص:205، 206.

وما ثبت ذلك أيضا تعدد مستويات الفهم والبيان في خطابه المفسر، فهو لا يجعل النص القرآني في مستوى واحد معين من الفهم والاستنباط، فالناس فيما يقره المفسر يتفاوتون في الفهم والاستنباط، وفي هذا نورد نصه الذي يحدد فيه أنواع التفسير ومستوياته: «...وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فإن ذلك لا يجهله أحد منهم، وذلك كسامع منهم لو سمع تاليا يتلو: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ﴾ لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضرة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعة، وإن جهل المعاني التي جعلها اللّه إفسادا، والمعاني التي جعلها اللّه إصلاحا...»(1).

إن مسألة مراعاة مستوى القراء في تلقيهم للنص، مسألة عالجها التنظير القصدي المعاصر، فقد أعرب أمبيرتو إيكو(*) (Eco) عن عجزه إعطاء تحديد تجريدي لمقولة «قصدية النص»، لأن هذه القصدية ليست معطاة بشكل مباشر، وحتى وإن حدث وكانت كذلك فستكون شبيهة بـــ «رسالة مسروقة» فرؤيتها محكومة بإرادة الرائي وهكذا إذا كان بالإمكان الحديث عن قصدية النص فإن ذلك مرتبط بتخمينات القارئ(2)، فيصبح القصد الإخباري في تفسير الطبري مجموعة من النصوص التي تبين معنى المفردة، أي إنه «لم يعد

---

(1)- جامع البيان، 75/1.

(*)- إيكو:أومبيرتو إكو (Umberto Eco)، فيلسوف إيطالي، وروائي وباحث في القرون الوسطى، وُلد في5 يناير 1932، ويُعرف بروايته الشهيرة اسم الوردة، ومقالاته العديدة. وهو أحد أهم النقاد في العالم.

(2)- ينظر: أمبرتو إيكو، بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000. ص:77.

متصلا بقول واحد بل بمجموعة من الأقوال التي تكون الخطاب الـــمعنـــى»[1]، فتتحول القصديات في خطابه، إلى ما يعرف بالقصد الإجمالي[*].

إن مستويات المخاطبين عند صاحب جامع البيان يكشفه مستويات التأويل عنده، فقد جعل التأويل في القرآن على مستويات[2]: منه ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان رسول اللَّه، ومنه مالا يعلم تأويله إلا اللَّه وحده، ومنه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، ويدعم الطبري هذا التقسيم بآثار منقولة عن ترجمان القرآن عبد اللَّه بن عباس حيث ينقل عنه قوله: «التفسير على أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا اللّه تعالى ذكره»[3]، ومع هذا نجده يضع تحفظا على المستوى الأخير الذي ذكره ابن عباس فيقول: «وهذا الوجه الرابع الذي ذكره ابن عباس من أن أحدا لا يعذر بجهالته، معنى غير الإبانة عن وجوه مطالب تأويله، وإنما هو خبر على أن من تأويله ما لا يجوز لأحد الجهل به»[4].

وهذا الذي ذهب إليه الطبري في تعليقه على تقسيم ابن عباس لوجوه التفسير يعني أن مبدأ الإفادة يتضمن مستوى عامي هو ما لا يجوز لأحد الجهل به، أي لا يعذر أحد بجهالته، وهذا لا يدخل في نطاق السبل التي تسلك للوقوف على معنى الآيات القرآنية، لأن مبدأ الإفادة فيه حاصل بداهة.

---

(1)- آن ربول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل. ص: 216.

(*)- القصد الإجمالي هو قسم للمقاصد وضعه آن ربول وجاك موشلار في كتابيهما التداولية اليوم حيث تنقسم القصديات إلى قصديات موضعية تتصل بالقول وقصديات إجمالية تتصل بالخطاب.

(2)- ينظر: جامع البيان، 74/1، 75.

(3)- جامع البيان، 75/1.

(4)- المصدر نفسه، 75/1-76.



واعتمادا على ما سبق، يمكن القول إن الطبري يضع تقسيما ثلاثيا رئيسيا لتأويل وللتفسير القرآني: القسم الأول هو مستوى رباني أو أنه مستوى غيبي لا يعلمه إلا اللَّه سبحانه وتعالى، وهذا يعني أن المعنى القرآني بوصفه فهم، هو معنى مطلق ولا نهائي، ولا يمكن للإنسان أن يطلع عليه كله، لأنه من الأمور التي تتعلق بالغيب والمجهول والمطلق. أما القسم الثاني هو المستوى النبوي أو المستوى المتعلق المخصوص بالرسول، أو الذي يحتاج لفهم معانيه بيان الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه أعلم من غيره من بني البشر بمراد اللّه سبحانه، بل إن الرسول هو معدن البيان على حد تعبير الطبري نفسه.

وأما القسم الثالث فهو المستوى البشري اللغوي الذي هو في إمكان الإنسان العارف بشؤون اللغة وقوانينها في التعبير والأداء. وفي هذا القسم يحصر الطبري نوع المعرفة القرآنية التي تعرف عن طريق اللّغة، وهي معرفة الأشياء وإدراكها في ذاتها وصفاتها، وهذا ما يلامس مفهوم القصدية بوصفها أسبقية وعي الشيء عن وعي الذات، وهي معرفة دون الواجب من أحكامها وصفاتها التي خص اللّه بعلمها نبيه صلى الله عليه وسلم، وبهذا «التحديد يقف الطبري عند الدلالة اللغوية اللسانية التي تستفاد من النص القرآني دون الدلالة العقائدية التي هي موكولة إلى الرسول وبيانه، أو إلى العلم الإلهي المطلق الذي لا تحده حدود، ومعنى هذا أن تفسير النص القرآني على المستوى اللساني أو الدلالي المحض، ليس هو منتهى العملية التفسيرية وإنما هو تمهيد ضروري، وبداية أساسية، ومنطلق منهجي لكل عملية تفسيرية، وتأتي بعده مناطق أخرى من الفهم، ومستويات من الشرح والتفسير تعتبر امتدادا واستمرارا لازما له»(1).

لعل القصدية الإفهامية في تصور الطبري تركيب دقيق وعميق، يكشفه بناؤه العام للتفسير وخطته في وضع مصنفه، أي طبيعة البنية التفسيرية وبنائها ونظام العلاقة بين

---

(1)- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره. ص: 67.

مكوناتها وأجزائها، فالملاحظ أن الطبري وهو يقصد الإفهام لا يفسر الآيات القرآنية في ظاهر تفسيره بشكل مقطع، وإنما يضعها غالبا في مجموعات تعطي معنى دلاليا معينا، أو فكرة مستقلة، وهذا يدل على أن الإمام يستهدف الإفهام لا الشرح المعجمي البسيط، ولقد كان الطبري على وعي بذلك، فكان يضع عنوانا على شكل لازمة تتكرر في كل مرة يفسر آية أو كلمة وهي قوله: «القول في تأويل قوله تعالى...»، و إذا كانت الآية أو الكلمة من الآية التي يفسرها مجتزأة من آية أخرى، فإن ذلك يمثل إجراء ضروريا فقط، أما من الناحية المنهجية فإن الطبري يكون على وعي تام وكامل، مشددا على وجوب قيام علاقة دلالية قوية بين الآية المفسرة والتي قبلها وبعدها.

وقد بين أبو جعفر وأفصح هناك عن المراحل والخطوات المنهجية والعملية التي سينهجها في تفسيره فقال: «...ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه، منشئون إن شاء اللّه ذلك كتابا مستوعبا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا، ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبينو علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن الإيجاز في ذلك، وأخصر ما أمكن الاختصار فيه»(1).

وهذا يعني أن الطبري يملك تصورا شاملا لعملية وصف النص، وبناء نموذج معين ومفهوم ثابت له، فهو على دراية كبرى بأثر السياق في بناء النص وفي تحري دلالته المقصودة، ولذلك يمكن القول إن «الأصوليين والمفسرين كانوا يهتمون بما نسميه نحن اليوم

(1)- جامع البيان، 1/6-7.



لسانيات الخطاب، على حين كان غيرهم من أهل البيان يهتمون بما يسمى لسانيات الجملة»[1].

يتبين لنا مما سبق أن القصدية في تفسير الطبري تمحورت حول البيان ومفاهيمه الكبرى من الإفهام والإعجاز، ووفق هذه القصدية المركبة جاءت بنية خطابه مراعية لهدفه العام في التأليف، فكانت مكونات البنية التفسيرية وعناصرها، مبنـــية على النحو الآتي:

1. القراءة اللغوية والنحوية والبيانية الدقيقة للآية الكريمة.

2. العرض الشامل للروايات المتفقة أو المختلفة الواردة في تفسير الآية بدقة وأمانة وموضوعية واستقصاء.

3. الموازنة والترجيح بينهما، والاحتجاج لكل قول أو رواية.

4. الترجيح والاختيار من بين ما يراه الطبري من هذه الأقوال بمعنى الآية، وأولى بأن تحمل عليه.

لقد اعتمد الطبري خطة مبنية على الوضوح والدقة والتماسك والترابط، ما جعل الإمام السيوطي يمدح تفسيره بقوله: «إن الطابع المميز لتفسير الطبري اعتماده على المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم على آراء الصحابة وأقوال التابعين، ثم أضاف إلى التفسير بالمأثور ما عرف في عصره من نحو وصرف ولغة وشعر، كما أثبتت القراءات، ثم تخير منها ورجح بعضها على بعض، واستعان بكتب الفقه وجاء بأقوال الفقهاء وآرائهم في مواضعها، كما نقل عن كتب التاريخ والمغازي فنقل عن ابن إسحاق وغيره»[2]، وهذا ما يجعل من

---

(1)- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، ص:68.

(2)- عمر محي الدين حوري، منهج التفسير عند الإمام الطبري. ص:196.

خطابه خاضعا لمنطق داخلي يجعل كل خطوة منهجية تسلم إلى التي بعدها، وقد كشف عن هذا المنطق الداخلي في خطبة أو مقدمة مؤلفه، ثم جاء الكتاب وفق ما تقتضيه تلك الخطبة.

يتضح لنا أن القصدية عند إمام المفسرين هي وضعية عامة لتفسير النص القرآني؛ فهي رؤية عقلية واعية منطلقها اثبات إعجاز القرآن الكريم ببيانه، ثم تحصيل مبدأ الإفادة والإفهام في الخطاب _الخطاب القرآني، وخطاب الطبري التفسيري نفسه_ وغيرها من القصديات الأخرى، ولأجل هذه القصديات؛ ولتحقيق جل غايات الخطاب سيضع الطبري نظاما من التحاجج والبرهنة،وهو ما سيعرض ضمن استراتيجيات الحجاج التداولي في خطاب الطبري.



الفصل الثاني:

استراتيجيات الحجاج التداولي في خطاب الطبري

أوّلًا: مصطلح الحجاج

ثانيًا: الحجاج بوصفه أفقا تداوليا

ثالثًا: الاستراتيجيات الحجاجية في جامع البيان:

أ/– بيانية النص وحجاج الحاصل القاطع.

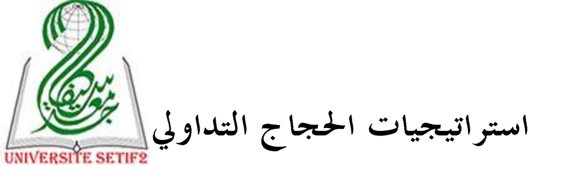
ب/– الانتظـــام والانسجـــام والبرهان بالنفي.

ج/– التّقويم والتّهذيب / القبول المقنّع.

د/– تحصين المعتقد والولاء الفقهي.

ه/– تحصيل الاقتناع عند المتلقي.

«من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم منته على خلقه؛ ما منحهم من فضل البيان الذي به عن ضمائر صدورهم ينبئون ثم جعلهم، جل ذكره، فيما منحهم من ذلك طبقات، ورفع بعضهم فوق بعض درجات (...) ثم عرفهم، في تنزيله ومحكم آي كتابه، فضل ما جاءهم به من البيان (...) فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة (...) أبلغه في حاجة الـمُبين عن نفسه (...) فإن تجاوز ذلك المقدار وارتفع عن وسع الأناه، وعجز عن أن يأتي بمثله جميعُ العباد، كان حجةً وعلما لرسل الواحد القهار (...) فإذا كان ما وصفنا من ذلك كالذي وصفنا. تبيَّنَ أن لا بيانَ أبين ولا حكمة أبلغ ولا منطق أعلى، ولا كلامَ أشرف من بيان ومنطق تحدى به امرؤ قوما في زمن هم فيه رؤساء صناعة الخُطب والبلاغة، وقيل الشعر والفصاحة والسجع والكهانة، فسفَّه أحلامَهم، وقصَّر بعقولهن وتبرّأ من دينهم (...) وأخبرهم أن دلالته على صدق مقالته، وحجة على حقيقة نبوته، ما أتاهم من البيان والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنتهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم، ثم أنبأ جميعهم أنهم أن يأتوا بمثله بعضه عَجَزة؛ فأقر جميعهم بالعجز. وأذعنوا له بالتصديق، وشهدوا عن أنفسهم بالنقص...» جامع البيان، 57/1.



عَرَف الحجاج(*) في الدرس النقدي واللغوي مفاهيم عديدة، واكتسب دقة ووضوحا وعمقا عما كان عليه في البحوث القديمة، ذلك أن «الحجاج قد أخذ شيئا في الاستواء مبحثا فلسفيا، ولغويا قائم الذّات... مستقلا عن صناعة الجدل من ناحية وعن صناعة الخطابة من ناحية ثانية»(1)، وهذا مرده أن الحجاج عملية فكرية غايتها الإقناع، بدءا بتقديم مجموعة من الحجج والبراهين، وانتهاء بتجسده في مختلف أنماط القول، فالسفسطة والخطابة والجدل والمناظرات تقدم زخما كبير من النصوص المبنية على الحجاج، والتي تشكل في جانب من جوانبها بنيات لسانية، نستعين في فهمها بأدوات المنهج اللساني، وفي جانب آخر مظاهر تلفظية اجتماعية نستند في إدراكها على المقاربة التداولية.

يتطلب الحجاج؛ بوصفه عملية عقلية وفعالية لسانية، معرفة بملابسات السياق؛ وذلك في إطار تحديد دلالات الألفاظ في مقام التواصل. فالجانب المشترك بين العلاقات الدلالية والتداولية عالجته الدراسات الحديثة في إطار ما يعرف بالتداولية المدمجة(**). ولفهم هذه

(*)- نستخدم مصطلح "**الحجاج**" في مقابل المصطلح الأجنبي "**Argumentation**"،لأن هناك من يترجم ذلك بالبرهان مثل صلاح فضل في كتابه بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص: 67.

(1)- عبد الله صوله: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي لبنان، ط2، 2007. ص: 2.

(**)- تقوم التداولية المدمجة على أطروحتين: الأطروحة الأولى تمثل الدفاع عن التصور اللاوصفي للغة أي النظر إلى اللغة بوصفها أعمالا وأفعالا من قبيل الحجاج والأخبار والوعد والتمني وغيرها، أما الأطروحة الثانية فهي

العلاقات التي عالجتها الدراسات الحديثة لابد من الوقوف على مفهوم الحجاج وآلياته وعلى جرد أصوله اللغوية والفلسفية. والسؤال الذي يطرح بعد هذا السابق للتداولية هو: أين يتموقع الحجاج في هذا الزخم المفاهيمي داخل الحقل المعرفي المترامي؟

أوَّلًا: مصطلح الحجاج:

كلمة الحجاج، وبحكم صيغتها الصرفية، تدل: على معنى المشاركة في تقديم الحجج وعلى مقابلة الحجة بالحجة(1). وعلى هذا؛ فإن الكثير من العلماء المسلمين القدامى استعملوا المناظرة والجدل والحجاج كمترادفات للمعنى نفسه، فهذا **ابن خلدون**(*) ينظر إلى الحجاج على أنه مناظرة، **مستعملا لفظ الجدل**، مساويًا بين هذه الألفاظ، يقول في مقدمته «وأما الجدل، وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعًا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا، ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا، يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلًا، وكيف يكون مخصوصًا منقطعًا، ومحل

قائمة على فكرة أن فهم قول ما يمر عبر فهم دواعي إلقائه. ينظر: جاك موشلار آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الباحثين، دار سيناترا للنشر ، تونس 2010، ص:35.

(1)- ينظر لسان العرب، مادة (ح، ج، ج).

(*)- ابن خلدون: هو **عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي** (1332 - 1406م) مؤرخ من شمال أفريقيا، تونسي المولد أندلسي الأصل، كما عاش بعد تخرجه من جامعة الزيتونة في مختلف مدن شمال أفريقيا، حيث رحل إلى بسكرة، وغرناطة، وبجاية، وتلمسان، كما تَوَجَّهَ إلى مصر، حيث أكرمه سلطانها الظاهر برقوق، ووُلِيَ فيها قضاء المالكية، وظلّ بها ما يناهز ربع قرن (784-808هـ)، حيث تُوُفِّيَ عام 1406 عن عمر بلغ ستة وسبعين عامًا، ودُفِنَ قرب باب النصر بشمال القاهرة، ويعتبر ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع الحديث .

اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السّكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد، من الحدود والآداب في الاستدلال، التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه، كان ذلك في الفقه أو غيره»[(1)].

ورد في نص ابن خلدون ألفاظ: الجدل والمناظرة، والاستدلال، والجواب، الاحتجاج، بوصفها كلمات مترادفة، حيث جعل لهذه المناظرة شرط المعرفة بالقواعد والحدود والآداب والاستدلال؛ وهو ما يشبه مبادئ **بول غرايس** Paul Grice الأربعة في الحوار، أو كما أطلق عليها مبدأ التعاون. وهذا ما يصب في جوهر الطرح التداولي الحديث.

وفي مقابل التداخل المصطلحي في الاستعمال العربي القديم، تشير القواميس الفرنسية إلى أن مصطلح Argumentation يعني طريقة تنظيم واستعراض الحجج للمخاطب، أو لنقل إنها نظام من الحجج الموجهة. فهو يرتبط باللغة وبمستعملها، حيث يبسط: «الـــمحاج الجانب الحدسي، ويربط منطقا بخطاب، في لسان يتحكم فيه حيث يتجلى تفكير سليم ولكنه مغر أيضا يعرف كيف يكون جديا أو ساخرا سخرية خفية دون أن يفقد انسجامه»[(2)].

فالحجاج في انتظامه اللغوي والعقلي حاصل نصي؛ يجمع بين كفاءة المخاطِب، وبين بناء الخطاب، الحواري والسردي، فتكون: «وظيفة الحجاج تــمكن من بناء «التفاسير» على أقوال يقع إنشاؤها حول العالم (وهي أقوال تعالج تجربة أو معرفة) في أفق نظر مزدوج

---

(1)- ابن خلدون، المقدمة، دار الأرقم بن الأرقم للطباعة والنشر، لبنان، 2001، ص: 494، 495.
(2)- كريستان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا للنشر، تونس، 2008، ص: 29.

للعقل الاستدلالي والعقل الإقناعي»[1].أي إن التفاسير التي تنشأ من خلال معرفة العالم وتجاربه، هي محصلة الحجاج.

وأما في معجم تحليل الخطاب **لباتريك شارودو** Patrick Charaudeau، فقد مر الحجاج ببعض التطورات وذلك في مراحل دراسته من منظور تحليل الخطاب، فلقد كان الحِجَاج« في قلب المفهوم القديم للخطابة، وقد عرف نوعًا من التراجع المرتبط بتراجع الخطابة في مقابل تطور بعض المجالات العلمية، إلَّا أن الدراسات الحِجَاجية عادت في النصف الثاني من القرن العشرين، مع أعمال ش. بيرلمان وتيتيكاه 1970، س. تولمين 1958، أمبلين 1970، إضافة إلى كل من غرايس، وديكرو في السبعينات، وبلونتين في التسعينات 1990-1996. إن الدرس الحجاجي تخصَّصَ وارتسم بطريقة استدلالية داخلية من طرف أشكال مختلفة من البنـــى وبطريقة استدلالية خارجية من طرف الفعل وتأثير القوى الإنجازية المتصلة به كالإقناع»[2].

وإذا كان الحجاج مظهرا من مظاهر الخطابة، فكل خطاب حجاج؛ ذلك أن «المظهر الحجاجي للخطاب كثيرًا ما يوجد مخبوءًا فيه على نحو مضمر مثلًا "ما يبدو من الملفوظ التقويـــمي: يمكن تحقيق الأفضل" والـــمثبت بدفتر التلميذ إذ يمكن أن يفهم منه: "لـــما كان لهذا التلميذ بما له من إمكانيات يمكنه تحقيق نتائج حسنة شريطة أن يكثف العمل"»[3].

(1)- باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ترجمة أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة للنشر، ط1، 2009. ص: 17.
(2)- باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص: 11.
(3)- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 226.

وهكذا نجد أن المصطلح يرتبط بالبراهين والاستدلالات كما يرتبط بالملفوظ وبالخطاب، وعلى هذا نجد **طه عبد الرحمن** يعرف الحجاج بأنه: «كل منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»(1). أي إن الملفوظ التواصلي الموجه للمستمع حجاج، لتضمنه دعوى قابلة للاستدلال والبرهنة، وعلى هذا يقول «لا خطاب بغير حجاج، ولا مُخاطِب (بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة الـــمدعي ولا مخاطَب (بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة المعترض»(2).

لقد حدد طه عبد الرحمن تعريفا خاصا للحجاج، وللخطاب على حد سواء؛ فالخطاب بهذا المنظور هو حجاج والحجاج خطاب، أو أن العلاقة الحِجَاجية أصل في كل خطاب، والعلاقة الخطابية أصل في الحجاج، ثم إن عملية التواصل، القائمة أساسا على مبدإ الفهم والاستجابة، لا تتحقق إلّا إذا كان هناك اعتراض ما. أن نعترض على رأي لنبني رأيا مخالفا، وأن نعترض هو أن نبنـــي حوارا ونقاشا، أي إقامة الحجج من أجل دحض الاعتراض. وهكذا فتحليل الخطاب من منظور طه عبد الرحمن، يرتكز في أسسه على الحمولة الحجاجية، التي تثري النص بنقله من وضعه التواصلي الخام إلى وضع خطابي بياني يقبل البرهان والحجة. وعلى هذا عمد طه عبد الرحمن إلى تحديد المواطن التي يصح فيها الإتيان بالحجة، «وقد حددها بالجدل والمناظرة، وذلك لأجل غايتين هما: إما لبلوغ الحقيقة ودفع الشبيهة، أو لطلب الغلبة والانتصار على الخصم»(3).

---

(1)- المرجع نفسه،ص: 217.
(2)- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ،ص: 226
(3)- المرجع نفسه ، ص: 220.

وأما الحجاج من المنظور النقدي اللغوي الغربي، فقد حاول كل من **ميشال ماير** M. Meyer و**شاييم بيرلمان** CH. Perelman أن يصوغا له مفهومًا يجمع بين ملكات ثلاث هي: اللغة و الكلام و الإقناع، على اعتبار **أن اللغة** كفاءة/قدرة يشترك فيها جميع الناس، **وأن الكلام** تصرف فردي في اللغة، **وأن الإقناع** ملكة خاصة بفئة من الناس، وهكذا فإن: «الحِجَاج عادة، يعتبر كونه جهدًا إقناعيًّا (إفحاميًّا)، ويعتبر البعد الحِجَاجي بعدًا جوهريًّا في اللغة، لكون كل خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجه إليه»(1).

ويبقى الحجاج متصلا بالخطاب، محققا لنجاحه، لذلك يؤكد الباحثان أن «نجاح الخطاب يكمن في مدى مناسبته للسامع، ومدى قدرة التقنيات الحجاجية المستخدمة على إقناعه، فضلًا عن استثمار الناحية النفسية في المتقبل من أجل تحقيق التأثير المطلوب فيه»(2). ويضيف **ماير** Meyer في تعريفه للحِجَاج بأنه: «دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام ومضمونه»(3).

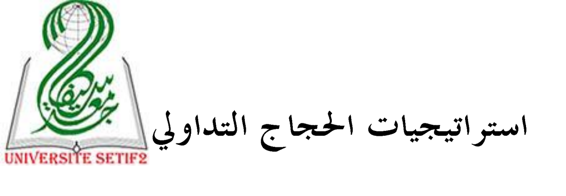
وهذا مؤداه أن الحجاج يحمل ظاهر الكلام وباطنه مع العلاقات الجامعة بين الظاهر والباطن؛ أي السياق المعين على تحديد الدلالات، لذلك لابد من الوقوف على اللفظ بدلالته الخفية لفهم الحجج وأساليب الإقناع؛ ومن ثم تفنيدها أو قبولها. وعلى هذا يُقسم الحِجَاج إلى ضربين: صريح وضمني، بناء على طبيعته الخطابية والحوارية، التي يتشارك فيه المتكلم/ المتحدث والسامع/ المنصت، فتتكون علاقة ما بين مستعمل الخطاب ومتلقيه وهي علاقة من

---

(1)- بن أحمد عالم فايزة، الحجاج في اللسانيات التداولية دراسة لنماذج من القرآن الكريم، مجلة الكلمة، العدد 75، 2012. ص: 45، 46.

(2)- صابر الحباشة، التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، أنوار للنشر والتوزيع، ط1، 2010. ص: 21.

(3)- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن. ص: 37.



صميم البحث التداولي وبالذات في إطار تداولية مدمجة (Pragmatique intégrée) تجمع بين لسانيات اللغة من ناحية وبين عناصر السياق ومعطياته من ناحية أخرى. حيث: «تدرس اللسانيات نظام اللسان في حين أن التداولية فن يدرس الـــملفوظات آخذا سياقها بعين الاعتبار»(1).

ولعل علاقة ما يقوله المتكلم من لغة وملفوظ ومقصد وبين فهم وإدراك المتلقي لهذه اللغة يحتاج إلى تتبع أصول المحادثة، القائمة على إنتاجية الـــمعنـــى والدلالة في الخطاب، أي إن فهم العلاقة بين ما يقوله المتكلم وما يريده فعلًا تحتاج إلى آليات أخرى تتجاوز ما هو لساني بحت إلى ما هو تداولي وسياقي، طلبا للمعنـــى المقصود من الخطاب، وتقديرًا لمدى كفاءة كل من المخاطب في إيصال رسائله بمقصدياتها للمتكلم.

وتحاول هذه الآليات ،في معالجتها للخطاب، الإجابة عن أسئلة تفك شفرة ملابسات السياق، ومقام الكلام الذي أنتج فيه، من قبيل: من هو المتكلم الحقيقي؟ إلى من يتوجه هذا الكلام؟ كيف يتلفظ المتكلم بشيء وهو يريد شيئًا آخر؟ وفي حال كهذه، كيف للمتلقي أن يفهم قصد المتكلم؟ هذه القضايا هي الحقل الذي تعالج به التداولية الكلام الإنساني ذي الطبيعة الحجاجية الاجتماعية والنفسية، الخاضع لتأثيرات خارجية في عملية الفهم والإفهام وفي مقاصد المتحدث. لأجل ذلك كله ، كان التحليل التداولي للخطاب هو «النظر في وظيفة الكلام، مثل ما تنجزه اللغة عبر الأفعال الكلامية وهي النظرية الأثيرة في التداولية، ومن خلال تحليل الحمولة الإيديولوجية للغة أو الحجاج من وجه آخر في تحليل

(1)- كريستيان بلانتان، الحجاج. ص: 24.

الخطاب»[1].الحجاج في تحليل الخطاب، وفق هذا، هو بحث في وظيفة الكلام، ومن ثمة في الجانب التداولي لها.

ثانيًا: الحِجَاج بوصفه أفقا تداوليا:

لقد وضع عدد من اللسانيين قواعد لسانية تداولية للحجاج؛ ومن أبرز هؤلاء اللسانيين **أزوالد ديكرو** Oswald Ducrot، الذي نظر إلى فعل الحِجَاج على أنه: «فعل محدد بواسطة البنية اللسانية للملفوظات، وضمن العملية الحجاجية يكون استغلال محتمل لبنية دون أخرى، أو لصيغة أسلوبية دون أخرى»[2].وتبعا لذلك، ينطلق ديكرو من المحدد اللساني في توصيف الحجاج ثم التنوع في استخدام البنيات اللسانية؛ ذلك أن العملية الحجاجية تقتضي استغلال صيغة أسلوبية دون أخرى، وهذه إشارة غير معلنة عن دور السياق في توجيه البنـــى الأسلوبية.

ويكون فعل الحجاج ،حسب **ديكرو**، فعلًا توجيهيًا؛ حيث: «يفرض على الـــمُخَاطَب نمطًا معينًا من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير فيه الحوار، والقيمة الحجاجية لقول ما، هي نوع من الإلزام تعلق بالطريقة التي ينبغي أن يسلكها

---

(1)- محمود طلحة، التداولية وتحليل الخطاب، نحو تحليل جديد لجنس المقامة، ضمن التداوليات وتحليل الخطاب مجموعة من الباحثين، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع الأردن، ط 1، 2014. ص: 213.

(2)- Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, L' argumentation dans la langue, Pierre Mardaga, 3éme édition ;Belgique .P: 14.

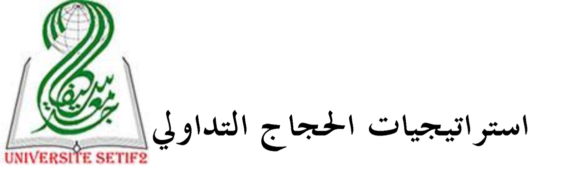
الخطاب بخصوص تناميه واستمراره»[1]. فهذه عناية بأنماط الحوار الجدلية القائمة بين المرسل والمرسل إليه، فالفعل التوجيهي يقوم على توجيه الحوار وفق نمط معين، لينتج قيمة حجاجية هي حصيلة الإلزام بالطريقة التي يجب أن يكون عليها الخطاب، كبنية لغوية تنمو وتستمر وفق ما تحققه من قيم دالة.

وهنا يميز **ديكرو** بين وظيفتين من وظائف اللغة وهما **الوظيفة الحجاجية والوظيفة الإخبارية**، حيث يرى أن الوظيفة الإخبارية: «هي وظيفة ثانوية بالنسبة للوظيفة الحجاجية. فادِّعاء وصف الحقيقة لن يكون إذًا إلَّا تزويرًا، وهذا الادعاء لا يكون أكثر من ملامستنا لما هو جوهري، وذلك لإحداث الضغط على تصورات الآخر[...] تتغير طبيعتها، عند استعمالنا لها بشكل مباشر داخل بنية مركبة، مما يجعل كينونتها تتغير سيميائيًّا»[2].

التواصل أساسه الحجاج وليس الإخبار، فكل دعوى لوصف الحقيقة، دعوى مزورة تستند إلى تصور خاص، وتحاول إحداث ضغط على تصور الآخر، والبناء اللغوي للخطاب هو الذي يضبط توجهات المتواصلين الحجاجية، فاللغة ،بوصفها سلوكا تواصليا، ثرية الأبنية -في اعتقاد ديكرو- ،وهي التي تمد الدرس الحجاجي بمادة الدراسة، ذلك أن «ترابط الأقوال لا يستند إلى قواعد الاستدلال المنطقي وإنما هو ترابط حجاجي؛ لأنه مسجل في أبنية اللغة بصفته علاقات توجه القول وجهة دون أخرى، وتفرض ربطه بقول دون آخر، فموضوع الحِجَاج في اللغة هو بيان ما يتضمنه القول من قوة حجاجية تمثل مكونًا أساسيًّا لا ينفصل

(1)- أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، مجلة فكر ونقد، العدد61. ص: 2.

(2)- Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, L'argumentation dans la langue. P: 169.



عن معناه، يجعل المتكلم، في اللحظة التي يتكلم فيها، يوجه قوله وجهة حجاجية ما»(1). وهكذا نجد ديكرو يؤمن بأن لكل الملفوظات قوة حجاجية، فالحجاج ليس قوة خارجية تكتسبها اللغة بل هو قوة داخلية كامنة في اللغة يوظفها مستعملوها، وهذا ما أطلق عليه ديكرو «الحجاج في اللغة».

إن موضوع الحِجَاج في اللغة هو بيان ترابط الأقوال ، وبيان ما يتضمنه القول من قوة حجاجية، فإذاكانت الوظيفة الحجاجية قائمة على البحث في ترابط الأقوال والقوة الحجاجية، فإن الحجاج وظيفة لغوية، بل من أهم وظائف اللغة، يتقاطع مع وظيفة التواصل بعدها من وظائفها كذلك، ومن ثمة يصبح هو التواصل الفعال والناجع، لكونه يستطيع أن يحدث في الأطراف المتحاججة ضربا من التغيير. وعلى هذا «فإن التوجيه هو الذي يشرع البحث في الترابطات الحجاجية الممكنة، لأن مسوغاتها موجودة في البنية اللغوية للأقوال وليست رهينة المحتوى الخبري للقول، ولا رهينة لأي بنية استدلالية صناعية من خارج نظام اللغة [...] لذلك فإن التداولية الـــمدمـــجة تبحث في القوانين التي تحكم الخطاب داخليًّا لاكتشاف منطق اللغة»(2).

إن التداولية المدمجة تسعى لاكتشاف منطق اللغة من خلال قوانين الخطاب، وهذا أكثر ما يميز أعمال **أوزوالد ديكرو وجون كلود أنسكومبر**، فهما يرفضان: «التصور القائم على الفصل بين الدلالة وموضوعها معنى الجملة، والتداولية وموضوعها استعمال الجملة في المقام، من جهة والسعي إلى سبر كل ما له صلة داخل بنية اللغة بالاستعمال التداولي المحتمل من

---

(1)- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، مجموعة مؤلفين، ص: 352.
(2)- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة ، ص: 352.

جهة أخرى. فيكون مجال البحث عندهما هو الجزء التداولي المدمج في الدلالة ويكون موضوع البحث هو بيان الدلالة التداولية (لا الخبرية الوصفية) المسجلة في أبنية اللغة وتوضيح شروط استعمالها الممكن»[1].

وتقدم لنا أعمال أزوالد ديكرو – وجون كلود أوسكومبر اتجاها جديدا في الدراسات اللسانية التداولية الحديثة، فالفضل يعود إليها في رفض التصور القائم على فصل الدلالة التي تبحث في المعنى، والتداولية التي تعن باستعمال اللغة في المقام، فهما يعتقدان أن المسألة كلها منوطة ببنية اللغة، فاللغة هي الحاملة للشق التداولي الذي يكون مدمجا في الدلالة، ومن ثمة «يكون موضوع البحث هو بيان الدلالة التداولية المسجلة في أبنية اللغة وتوضيح شروط استعمالها الممكن»[2].

نصل مع ديكرو وأوسكمبر إلى أن الملفوظات تحوي بعض الخصائص التي تحدد قيمتها التداولية، وعليه يجب أن يدمج المظهر التداولي في الدلالة، **فالتداولية المدمجة** تبحث في الجوانب التداولية المسجلة في بنية اللغة ودلالة الجملة لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية[3].

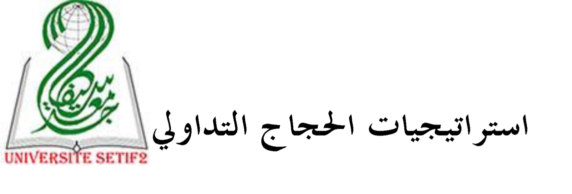
وبناء على هذا ينبـــي الباحثان فحصهما لمقولات الحجاج على اللغة، فهو موجود في بنية اللغة ذاتها، وليس فيما يحتويه الخطاب من بنيات ظاهرة وخفية، وهكذا يتحول الحجاج

---

(1)-المرجع نفسه.ص: 351.

(2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3)- ينظر: شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة ، ص: 354.



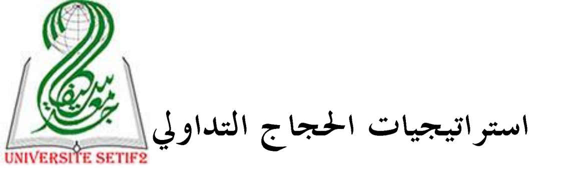
إلى وسيلة وإلى منتهى في الوقت ذاته؛ حيث «يكون بتقديم المتكلم قولا ق1 (أو مجموعة أقوال) يفضي إلى التسليم بقول آخر ق2 (أو مجموعة أقوال أخرى)»[1].

وبيان هذا ، أنه سواء أكان القول الثاني (ق2) صريحا أم ضمنيا، فإنه مبني على عملية قبول الحجة المتضمنة في القول الأول (ق1) وهذه العملية تسمى عمل محاجة.وهذه الأخيرة هي: « إنجاز لعملين هما: عمل التصريح بالحجة من ناحية وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواء كانت النتيجة مصرحا بها أو مفهومة من ق1»[2].

ولا يمكن اعتبار «**عمل المحاجة**» محض «**استدلال**»، فثمة فرق جلي بينهما ، حيث «يقوم القائل (م) الذي يقول القول (ق)، بعمل استدلال إذا أحال في الوقت نفسه الذي يقول فيه (ق) على حدث معين (س)، يقدمه على أنه نقطة انطلاق لاستنتاج، يؤدي إلى عملية قول (ق)»[3]، وهكذا؛ فالاستدلال هو في أساسه ربط المتكلم آراءه واعتقاداته بحالة الأشياء في الكون وعمل، أما عمل المحاجة فهو عملية متضمنة في الخطاب نفسه ولا يستند إلى أي حدث في الكون الخارجي، أي إنه وليد اللغة، **فالحجاج خاصية لغوية دلالية وليس ظاهرة مرتبطة بالاستعمال في المقام**[4].

إن الحجاج عمل لغوي، يتحقق من خلال بنية الأقوال، لا من خلال مضمونها الإخباري، فهو – حسب الباحثين – نتاج تتابع ق1 وق2 تتابعا صريحا أو ضمنيا، أو تتابع الحجة مع نتيجتها، حيث «إنه من أجل أن يكون ق1 حجة تفضي إلى ق2، لا يكفي في

(1)- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن. ص: 36.
(2)-المرجع نفسه. ص: 38.
(3)- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة. ص: 361.
(4)- ينظر: شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة ، ص: 362.



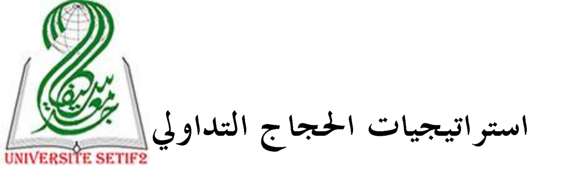
ق1 من الحجج – في مستوى المضمنون – ما يفضي إلى التسليم ب ق2. إذ ينبغي أن تشتمل البنية اللغوية في ق1 على بعض الشروط التي بشأنها أن تؤهل ق1 هذا، لكي يمثل في خطاب ما حجة تفضي إلى ق2»[1]، ومن ثمة؛ يمكن القول إن الأقوال لا تترابط حجاجيا عن طريق قواعد الاستدلال المنطقي، ذلك أنها تستند إلى أبينة اللغة، التي توجه الملفوظات حسب مقامها المحدد، ليكون موضوع الحجاج في اللغة هو إظهار مضامين القوة الحجاجية في القول، باعتبار القوة الحجاجية مكونا أساسيا لا ينفصل عن المعنى الذي تطرحه هذه اللغة، مما يجعل المتكلم في اللحظة التي يتكلم فيها يوجه قوله وجهة حجاجية معينة[2].

ويطرح الحجاج التداولي مفهوما مهما في تحليل الخطاب هو مفهوم: **الاقتضاء أو عمل مقتضى** Acte présupposé، وهو مفهوم يشمل ما ينقله القول إلى المخاطب بصفة ضمنية، على نحو ما في المثال الآتي: «أصبحت ثريا»، فالاقتضاء هنا يعني أن المخاطب «لم يكن ثريا»، وهذا ما يفهمه المخاطب بداهة، وللاقتضاء مظهران آخران هما[3]:

- الاقتضاء جانب مشترك بين المتكلم والمستمع، إذا عبر المقتضى في خطاب المتكلم عن موقفه الشخصي لغويا، حيث يقدم الاقتضاء على أنه جانب مشترك بينه وبين المخاطب، وبما أنه مشترك فإنه لا يمكن إلا قبوله.
- يحاول الاقتضاء في الجدل إدخال المخاطب ضمن عالم اعتقادات المتكلم، فهو يجعل المتكلم يأسر المخاطب في عالمه، يقبل مستلزماته على نحو يمنعه من رفضه أو التساؤل عنه.

---

(1)- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 37.
(2)- ينظر: شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة. ص: 352.
(3)- ينظر: المرجع نفسه ، ص: 372. 375.



ويحصر ديكرو وأوسكمبر هدف الحجاج في **التوجيه** L'orientation، وذلك عبر مستويين[1]:

- مستوى السامع فغاية الخطاب التأثير في السامع، أو مواساته أو إقناعه أو جعله يأتي عملا ما، أو إزعاجه أو إحراجه .
- مستوى الخطاب: إن المحاجة من أجل الحصول على النتيجة (ن) بواسطة (أ) إنما هي في نظرنا ضرب من تقديم (أ) على أنها ينبغي أن تؤدي بالمتلقي إلى استنتاج (ن)، وجعل (أ) علة لاعتقاد (ن).

وهكذا؛ يمكن القول إن الحجاج عند الباحثين قائم في جوهر اللغة. بشكل شمولي حيث يصبح كل قول هو قول حجاجي، وهذا يعنى أن الحجاج من هذا المنظور عملية بنيوية نصية/خطابية، لا تتعامل مع خارج اللغة، ففي ضمن هذا الداخل اللغوي تحيل اللغة على ذاتها، فهي تعكس عملية قولها، حيث يكون معنى القول هو «ما ينقله من وصف وتمثيل لعملية قول ذلك القول»[2].

وفي إطار حقل التداوليات المدمجة يدعو **أزوالد ديكرو** من خلال تحليله لـــمجموعة من الـــملفوظات تحليلا دلاليا وتعقبه لآثارها الإنجازية، إلى إدخال ثلاثة مكونات لسانية ضمن الوصف الدلالي description sémantique هي:

---

(1)- ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص: 39.

(2)- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة. ص: 352.

1)- «أن نسند للمقولات محتويات مخصوصة بواسطة علامات الأفعال de marqueurs d'actes من بين هذه الأفعال ذات الازدواج الدلالي أفعال الاقتضاء، ومن بين المحتويات، المحتويات الواقعة في العلاقات.

2)- أن نُـــحَول المحتويات بواسطة حساب مؤسس على القوانين الحجاجية، قوانين النفي، وقوانين الخفض.

3)- أن نستنبط، انطلاقًا من التحويلات التي تمت في الوجهة الحجاجية الشاملة للملفوظ، الموجهة إلى إنجاز فعل للحجاج، نتيجة محددة»(1).

وهكذا، نجد ديكرو يبحث في الوصف الدلالي للملفوظ انطلاقًا من أفعال الاقتضاء، ذلك أن اللغة لا تحقق وظيفتها التداولية إلا إذا كانت الـــملفوظات قد وضعت خلاف الأصل اللغوي الذي وضعت له، وهذا من خلال الإشارات والتلميحات في التعبير، ومن ثـــمة يصبح الفعل الاقتضائي تقريبا لماهية الوصف الدلالي التداولي للملفوظات.

أما الحجاج فهو صنف خاص من العلاقات المتضمنة في الخطاب والمدرجة في اللغة، ضمن المحتويات الدلالية. وفق علاقة تدرجية قابلة للقياس بالدرجات، أي أن تكون العلاقة الحجاجية المتضمنة في الخطاب والمدرجة في اللغة واصلة بين السلالم الحجاجية(*)، ذلك أن أ. ديكرو يرى بوجود قوة حجاجية لكل الملفوظات، أمّا ترتيبها الحجاجي فمرتبط بما يسميه «**موجّه القوة**»؛ لذلك وضع نموذج السلم الحجاجي بقوله: «نقول عن متكلم وضع ملفوظين ف1، ف2 في الترتيب الحجاجي باعتبارهما حجتين بتوجيه من الملفوظ «م»،

---

(1)- Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, L'argumentation dans la langue. P: 49.

(*)- السلم الحجاجي هو قسم حجاجي موجه، أي إن ترتيب قوة الحجج إلى أقسام يمثل السلالم الحجاجية. ينظر،جاك موشلار، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص: 298.

نفرض مثلًا مجيء زيد وكذلك عمرو قد يبدي نجاحًا في الاجتماع. في هذه الحالة يمكن القول: إن الملفوظات مجيء زيد، ومجيء عمرو ظهر في شكل تراتب حجاجي موجّه بواسطة نجاح الاجتماع»[(1)].

ولعل البعد التداولي للحجاج يتعدى اللغة والملفوظ إلى طابعها الحواري التواصلي، ذلك أن **سْكوت جاكوبس** Scott Jakobs يحدد ماهية الحجاج بكونه: «عملية تكييف للمبادئ الحوارية العامة، مع متطلبات وظيفة خاصة، وهي وظيفة إدارة الخلاف، ذلك أن الحوار – كأي نسق – يتطلب آليات تنظيمية، تواجه القضايا الخلافية، بوضع الحجة في محيط الخلاف المفتوح أو المتضمن أو المسقط، وإعطائها وظيفة تداولية، ما دام الخلاف له علاقة بين الأفعال اللغوية الحوارية، أيًّا كانت القضايا المرتبطة بهذه الأفعال»[(2)].

فكل وظيفة لإدارة الخلاف هي حجاج، وذلك وفق تكييف المبادئ الحوارية مع هذه الوظيفة، وكذلك بوضع الحجة ببعدها التداولي المرتبط بالأفعال اللغوية والحوار، أي إن هناك علاقة تلازمية بين الحجاج ونظرية أفعال الكلام، فالحجاج في توصيفه المجرد هو بنية استدلالية تـــميز الخطاب الحجاجي عن باقي الخطابات الأخرى، وفي كل دراسة لهذه البنية الاستدلالية الإقناعية رصد للأفعال الكلامية التي لها سياق ومقام مشترك بين المتكلم والمتلقي المشاركين في الوظيفة الحوارية التواصلية، مع أن «من أفعال اللغة المتداولة في الحجاج هناك الأفعال «العرضية» التي تستعمل – حسب أوستين Austin – لعرض المفاهيم، وبسط

---

(1)- Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, Editions de minuit, paris, 1980. p: 17.

(2)- عبد الله صوله، الحجاج في القرآن. ص: 177.

موضوع، وتوضيح استعمال كلمات وضبط مراجع، مثال ذلك: أكد، أنكر، أجاب، واعترض، وهب، ومثل، وفسر»(1).

ويواصل **ديكرو** Ducrot توضيح هذا بقوله: «لقد انطلقنا من ملاحظة عامة أنه كثير من الأفعال الكلامية لها وظيفة حجاجية، توجه المتلقي إلى نتيجة محددة، أو تصرفه عنها. حين نبتعد قليلًا عن العمومية يمكن أن نقول: إن الوظيفة الحجاجية تحمل علامات داخل الجملة نفسها: منها القيمة الحجاجية لــــملفوظ ما، فهي ليست فقط نتيجة المحمولات الخبرية له، ولكن الجملة يمكنها أن تحمل عدة دلالات وعدة صيغ أسلوبية، والتي بالإضافة إلى محتواها الإخباري يمكنها أن تدلي بتوجيهات حجاجية للملفوظ، حيث تعمل على توجيه المتلقي وجهة دون أخرى»(2).

أما **فان إيمرين** Frans Van Eemren ،فإنه يحدد موقع الحجاج داخل التداوليات بدمجه له مع نظرية الأفعال الكلامية وتحليل المحادثة والخطاب، والجدل الصوري داخل نموذج نظري أطلق عليه اسم «نظرية الحجاج الجدلي»، ويضبطه بكونه: «نـــموذجًا مثاليًا للمحادثة الخلافية، يوجّه مراحلها، ويوزّع الأفعال اللغوية عبر هذه المراحل، وينظم تفاعلاتها، ويشكل شرطًا أساسيًّا لبناء معياري نسقي للخطاب يسمى التحليل الجدلي»(3). فالحجاج التداولي حسب إيـــمرين بناء جدلي، فهو يعتبره: «فعلًا لغويًا مركبًا، يتكوّن من مجموعة من الإثباتات الموجَّهة لتبرير أو دحض رأي، ولإقناع حَكَم عقلاني يتفاعل بكيفية

---

(1)- بن أحمد عالم فايزة، الحجاج في اللسانيات التداولية دراسة لنماذج من القرآن الكريم. ص: 51 .

(2)- Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, P: 15.

(3)- محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2005. ص: 118.

معقولة، مع درجة مقبولية وجهة النظر المطروحة»[1]. ليكون الحجاج في التحليل الأخير بناء استدلاليا داخليا وخارجيا، حيث «يتميَّز بنوع من الاستدلال الداخلي من خلال الأشكال المختلفة للبنى الداخلية له، وكذلك بنوع من الاستدلال الخارجي من خلال الأثر التكلمي الذي يعقد معه»[2].

ويمكن القول إن الحجاج بعده برهنة لغوية غرضها الإقناع يعد من أهم المفاهيم النظرية والعملية للمصطلحات المحورية للدرس التداولي الحديث، فالحجاج التداولي يرتبط بالجدلية كما عند فان إيريـــمن أو بتحليل المحادثة كما هو عند جاك موشلار، أو بالتداولية المدمجة كما هي عند ديكرو، أو بالمنطق التداولي والتداولية الاجتماعية[3].

(1)-محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية ، ص: 119.

(2)- Patrick Charaudeau, Dominique Mainguneau, Dictionnaire d'analyse du discours, édition du seuil, Paris, 2002. P: 14.

(3)- ينظر: كريستيان بلانتان، الحجاج، ص: 25، 26.

ثالثًا: الاستراتيجيات الحجاجية في جامع البيان:

يـــمثل الحجاج في جامع البيان إستراتيجية تداولية، غايتها في العموم إقناع المتلقي بفهم الطبري وتأويله للآي، يفسر هذا تعدد أساليب الحجاج في خطابه، بين الحجج الظاهرة من الخطاب والحجج المستقاة ضمنا من نصوصه(*)، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1]، نجده يوظف الحجاج التداولي على نحو يرجح به قراءة دون.

يوضح هذا قوله: «وأما قوله (إلا الذين ظلموا منهم) فإنهم مشركو العرب من قريش فيما تأوله أهل التأويل... ومعنى الكلام: لئلا يكون لأحد من الناس عليكم خصومة ودعوة باطلة، غير مشركي قريش، فإن لهم عليكم دعوى باطلة، وخصومة بغير حق، بقيلهم لكم: رجع محمد إلى قبيلتنا وسيرجع إلى ديننا فذلك من قولهم وأمانيهم الباطلة، هي الحجة التي كانت لقريش على رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وأصحابه، ومن أجل ذلك استثنى اللّه تعالى ذكره الذين ظلموا من قريش من سائر الناس غيرهم، إذ نفى أن يكون لأحد منهم في قبلتهم التي وجههم إليها حجة... »[2] ، ويضيف الطبري شارحا ومناقشا لحجج أهل التأويل: « و لم يكن في ذكر قوله بعد ذلك (إلا الذين ظلموا منهم) إلا التلبيس الذي يتعالى

(*)- سيكون اشتغالنا مرتكزا على رصد أنماط الحجاج في نصوص الطبري، انطلاقا من ظاهر الخطاب ومن سياقه أيضا ، وهذا حتى تكون القراءة مقرونة بقرائن لفظية، أي إن أشكال التعبير في خطاب الطبري تكون مقرونة بسياقها التداولي الخاص المعبر به غير المسكوت عنه، حتى لا تكون النتائج عامة غير مستقاة من منطوق النص وملفوظه.

(1)- البقرة/150.

(2)- جامع البيان، 3/ 200،201،202

عن أن يضاف إليه أو يوصف به، هذا مع خروج معنى الكلام إذا وجهت (إلا) إلى معنى (الواو). ومعنى العطف من كلام العرب، وذلك أنه غير موجودة إلا في شيء من كلامها بمعنى الواو إلا مع استثناء سابق قد تقدمها: سار القوم إلا عمرا إلا أخاك بمعنى إلا عمرا وأخاك...»[1]، وقد عمد الطبري من خلال هذا المسعى إلى بناء قراءته للتركيب في ضوء ما كان نقضه من قراءات اختلف أصحابها في وظيفة (إلا) وقد بنـــى المفسر احتجاجه على حجتين تاريخية ولغوية.

فأما الحجة التاريخية؛ فتبرز من خلالها صورة الطبري المؤرخ، عالم الحديث، المدقق للمعنى ولملابسات النزول، لذلك يوظف الخبر للخروج باللفظ من العموم (الذين ظلموا منهم) إلى الخصوص، الدعوى الباطلة لـــمشركي قريش وخصومتهم للنبي بغير حق، ويستشهد المفسر على هذا المعنى من التاريخ عندما يقول «حدثنـــي موسى ابن هارون قال: حدثنا عن عمرو ابن حماد قال حدثنا أسباط عن السدي فيما يذكر عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا: لـــما صرف نبي الله صلى الله عليه وسلم نحو الكعبة بعد صلاته إلى بيت المقدس قال المشركون من أهل مكة: تحير على محمد دينه فتوجه بقبلته إليكم وعلم أنكم كنتم أهدى منه سبيلا ويوشك أن يدخل في دينكم فأنزل الله جل ثناؤه فيهم﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي ﴾ »[2].

---

(1)- جامع البيان، 204/3، 205.

(2)- المصدر نفسه، 203/3.

إن ذلك التدقيق الـــمتناهي في سلسلة الإسناد والحرص عل استيفاء ملابسات النزول يؤكدان مراوحة الطبري في الاحتجاج بين النص وخارج النص، مادام في المنقول، حديث كان أم واقعة، ما يساعد على ضبط التركيب وفهمه.

وأما الحجة اللغوية النصية: تنعقد أساسًا على الاستثناء المتصل الذي يكون فيه ما قبل حرف الاستثناء من جنس ما بعده. وقد عمد المفسر إلى فك البنية الاستثنائية التامة عن البينة الاستثنائية الـــمنجزة.

وفي سياق تعدد أساليب الحجاج في جامع البيان، نجد الباحث «**على الشبعان**»، في كتابه «**الحجاج بين المنوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري**»(*) يرصد جملة من الاستراتيجيات الحجاجية في جامع البيان، وهي في مجملها استراتيجيتان: **ظاهرة** لا يحتاج استنباطها جهد كبير نظرا إلى كونـــها وردت صريحة معلنة، فهي من مقتضيات اللّغة الواصفة الّتي يدرجها الطّبريّ من حين إلى آخر في ثنايا خطابه، **ومضمرة** وهي ما يبطنه الخطاب من مقاصد ولا تدرك قوانينها إلاّ إذا تجاوز المؤوّل عتبة الظّاهر إلى الباطن.

إن استجلاء مضمرات الخطاب – حسب الباحث – وما تتضمّنه أبنيته من صمت وغياب يوقفنا أمر تجليته واستحصال مظاهره واستجماع سياساته على حدّ الخطاب الحقيقيّ

(*)- خصص الباحث جزءا من كتابه للنظر في الحجاج عند المفسرين وبالضبط عند الطبري، فبعد أن قدم لهذه الفكرة بمفاهيم في علم التفسير وقضايا التأويل والأثر والسلف ودورهما في تلوين الخطاب، عرج على ما سماه «المسانيد النصية: نظام التقوية»، وفيه نظر إلى تفسير جامع البيان وانتظام الحجاج فيه، ينظر: علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر، تونس، ط1، 2008م .ص: 111 إلى 165. وكذلك بحثه الآخر، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات، من الصفحة 89 إلى 216.

الّذي يستبطنه المحاجّ ولا يصرّح به[1]، فلا يفهم الباطن وما يخفيه من حجج إلا إذا فهم الملفوظ اللغوي وتركيبه الخطابي، ثم نصرف هذا الظاهر تأويلا إلى باطنه المضمر، فقوانين تصريف الكلام قائمة على ظاهر عينـــيّ وباطن حقيقيّ. وهذا الاعتبار يجيز لنا تفريع اتسراتيجيّات الطّبري الحجاجيّة وسياسات خطابه المضمرة إلى ظاهرة وباطنة.

ففي تحليله لتفسير الطبري (سورة البقرة) لاحظ الباحث أن الحجاج الظاهر من خطاب الطبري إنما هو خمس استراتيجيات؛ وهي: – استراتيجيـــة البيـــان / الحـــاصل القـــاطع، – استراتيجيـــة نفي التّنـــازع/الانتظـــام والانسجـــام، – استراتيجيـــة التّقويم والتّهذيب / القبول المقنّع، – استراتيجيـــة صون المعتقد / الأسيجة العـــازلة، – استراتيجيـــة الطّـــاعة والاطمئنـــان / المصـــالحة المؤجّلة. وهي «استراتيجيّات أساسيّة تحكّمت في حركة الخطاب وعلّقت بأنساقه اللّغويّة ومشيراته المقاميّة فعلا تدرك أعمالُه وحدثا تُعاين آثارُه يأسر الجمهور المخاطب عقلا ووجدانا، فتكون الاستجابة وتكون الطّاعة»[2].

أ/– بيانية النص وحجاج الحاصل القاطع:

تمثل استراتيجية البيان الحجاجية جانبا من أنواع التفسير المعروفة، وهي التفسير بالأثر، حيث يصدح المفسر بالأثر والرؤية البيانية النابعة من اللسان العربي المبين، استنادا إلى بيانية القرآن الكريم أولا والنص الأثري المفسر به ثانيا، فيكون «الاعتقاد في بيانيّة النّصّ ألفاظا ومعاني قضى بالتّبعيّة أن يكون الكلام عليه (التّفسير) من جنس الأصل توافقا وتوازيا، حتّى لا يجانب المفسّر تعاليم الأصول سننا وقاعدة. وقد تجلّت هذه الأشراط تجليّا صريحا في تفسير

(1)- ينظر: علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال. ص: 145.
(2)-علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال ، ص: 146.

جامع البيان نظرا إلى انتماء ابن جرير إلى دائرة التّفسير الأثريّ مذهبا ومحيط المتسنّنين رؤية وتصوّرا»[1].

وقد صرح الطبري ببيانية خطابه الواصف في مقدمة تفسيره عندما قال: «ونحن – في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معاني – منشئون إن شاء الله ذلك، كتابا مستوعبا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعا ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا. ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبينو علل مذهب كل مذهب من مذاهبهم، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك، بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار»[2].

وهذه مقدمة حجاجية تقضي ببيان النص بإيجاز واختصار، مع استحضار حجج الملل والنحل في تأويل القرآن وتبيان ما انتهى إليه من اتفاق الحجة، ثم لا يكتفي الطبري باستحضار النص الأثري أو القرآني في تفسيره بيانيا، بل حاول في أكثر من موضع ألا يجاوز ظاهر اللفظ في شرحه وبيان معناه، فهذا الأمر الّذي يقضي بتوافق بيان النّصّ مع بيان التّفسير؛ أي الإيضاح في حدود ما يقتضيه ظاهر كلام الله رسما وتلاوة، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله: «الذي هو أولى بتأويل الآية ما دل عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة على أنه المعني بها... فإذا كان الأمر كذلك لم يخل ظاهر التتريل إلى باطن التأويل»[3].

(1)- المرجع نفسه، ص: 119.
(2)- جامع البيان، 400/2.
(3)- المصدر نفسه، 104/2.

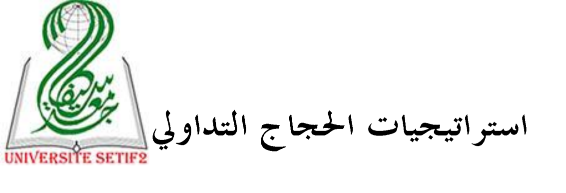
والمتأمل في تفسير الطبري يدرك أن البيان يشمل التفسير بظاهر اللفظ، أو الاستناد إلى النص من آيات وأحاديث وشعر وأمثال، ذلك أن التفسير الأثري هو ما جاء في القرآن الكريم نفسه، أو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن أصحابه رضي الله تعالى عنهم، بيانا لمراد الله تعالى من كتابه[1]. فالطبري يحاجج بالنص وبظاهر اللفظ ليبين مراد الله، وليوافق بيانه بيان القرآن محاكاة لنظمه وأسلوبه، ومن ثمة «لا يكاد سياق يخلو من بسط يورد في إطاره الطّبريّ تذكيرا مبيّنا بصريح اللّفظ وظاهر العبارة ضرورة إحداث المفسّر توافقا في تخريجه (قولا باتّا وجزما قاطعا) مع ظاهر النّصّ حتّى يتوقّى القائل في كلام الله، مغبّة الضّلال ومخاطر الخروج على مآتي السّلامة بما هي مطلب كلّ مؤمن يجب أن ينظر بعين النّصّ ويفكّر بتعاليم الشّرع، وما الأحاديث والأخبار الّتي أوردها الطّبريّ تنهى عن تأويل النّصّ بالرّأي، إلاّ دليل على خوف من التّفريط في البيان الموصل إلى الحق/اليقين الّذي لا يدرك إلاّ ظاهرا ولا يرصد إلا سطحا»[2].

والقول – مع الشبعان – أن الأحاديث والأخبار التي أوردها الطبري في النهي عن التأويل بالرأي، هو من قبيل الخوف من التفريط في البيان، يعضده كثرة الروايات التي يستند إليها الإمام، مصدرًا علميًّا تقوم به الحجة، في معرض تفسيره، وإظهاره لمعاني التتريل، والإفصاح عن حقائقه، إنَّ في تحقيق مدلول اللفظ المفرد، أو تحديد ما يصل بين أجزاء النظم القرآني من علاقات، وما ينبغي أن يتم بينها وبين المعنى العام المراد من الآية الكريمة كمَلا من الاتساق، فما يحمل على الظن – بما يبدو من ظاهرة كثرة الروايات – من أن تفسير الإمام

---

(1)- ينظر: عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان. 12/2، ومحمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون. 152/1.

(2)- علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال، ص: 119.



الطبري لا يعدو أن يكون من التفسير بالمأثور، هو ما قرره فريق من الـــمُحدثين وبعض المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية[1].

وتمثل هذه الاستراتيجية خلفية الطبري العقدية والمذهبية، ذلك أنها إحدى مسلكين: تأويل للآي ببيانه، أو تأويل للآي بنص يوافق ظاهر هذا البيان، فهي «سياسة خطابيّة ظاهرة تختزل اختزال كثافة تصوّرات الطّبريّ المذهبيّة والعقديّة الّتي تقول بإمرة الأسلاف وسلطان النّصّ مسلكين من مسالك الوصول إلى معدن الحقيقة التّوحيديّة أنطولوجيًّا وتصوّريًّا يدعى إليها الجمهور، إن حضورا أو افتراضا يعتقد فيها اعتقاد وثاقة لا اعتقاد إمكان حتّى يتجانس بيان النّصّ مع بيان المفسّر ويقيم المؤمن/المسلم في عالم اعتقاديّ مطمئنّ، نفسا راضية وعقلا هادئا»[2].

ولعل استراتيجية البيان توضحها مقدمة التفسير التي حدد فيها منهجه، والتي تضم عدة قضايا، تُعد عمدة وحجة في دراسات البلاغيين للإعجاز البياني للقرآن. كما تشكل منطلقا بالغ الأهمية في بيان بيانية النص القرآني وتأويله؛ ذلك أنه أحسن عرضَ قضايا تفسيره، ودافع عنها محاجا؛ فأوضح قيمتها وجعلها راسخة في الدرس القرآني. وهي قضايا تتعلق في مجملها بخلود بيانية النص القرآني؛ أجملها ابن جرير في أهمية العلم بالعربية في تفسير القرآن، والمنطلق في كل تفسير أن القرآن هو الحقيقة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه نزل بلسان عربي مبين؛ أي أنه نزل بلغة القوم الذين بُعث فيهم.

ثم يجعل المفسر المحاج منذ البداية علومَ العربية أدواتٍ ضروريةً لممارسة تفسير النص القرآني، تبنيا لفكرة البيانية، ويوضح خطورة الجهل بوجوه فن القول لمن يُريد معاناة مواجهة

(1)- ينظر: جولد تسيهر، مذاهب التفسير. ص: 44.
(2)- علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال، ص: 123.

ذلك النص. يقول الطبري: «إن أول ما نبدأُ به القيلَ في ذلك؛ الإبانةُ عن الأسباب التي البدايةُ بها أولى، وتقديمُها قبل ما عداها أحرى؛ وذلك البيانُ عما في آي القرآن من المعاني التي من قِبَلِها يدخلُ اللَّبْسُ على مَن لَمْ يُعانِ رياضةَ العلوم العربية، و لم تُستحكم معرفتُه بتصاريف وجوه منطق الألسن السليقية الطبيعية»(1).

وقد أوضح الطبري في إطار هذه الاستراتيجية أن معرفة مضمون الوحي لا تحصل إلا بالتعرف على معانيه، ولا يمكن معرفة المعنى دون معرفة أساليب الخطاب في التعبير القرآني، وهذا لا يتأتى إلا بالإقرار بعربية القرآن وموافقة أسلوبه لكلام العرب؛ لأجل هذا ولهذه الغاية عقد الطبري فصلا بعنوان: «القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه، من وجه البيان والدلالة على أن ذلك من الله عز وجل هو الحكمة البالغة، مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام»(2) .

ويقول الطبري في هذا الفصل: «إن من أعظم نعم الله على عباده، وجسيم منته على خلقه؛ ما منحهم من فضل البيان الذي به عن ضمائر صدورهم ينبئون ثم جعلهم، جل ذكره، فيما منحهم من ذلك طبقات، ورفع بعضهم فوق بعض درجات (...) ثم عرفهم، في تتزيله ومحكم آي كتابه، فضل ما جاءهم به من البيان (...) فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة (...) أبلغه في حاجة الـــمُبين عن نفسه (...) فإن تجاوز ذلك المقدار وارتفع عن وسع الأنام، وعجز عن أن يأتي بمثله جميعُ العباد، كان حجةً وعلما لرسل الواحد القهار (...) فإذا كان ما وصفنا من ذلك كالذي وصفنا. تبيَّنَ أن لا بيانَ أبين ولا حكمة أبلغ ولا منطق أعلى، ولا كلامَ أشرف من بيان ومنطق تحدى به امرؤ قوما في زمن هم فيه رؤساء

---

(1)- جامع البيان، 55/1.
(2)- المصدر نفسه، 8/1.

صناعة الخُطب والبلاغة، وقيل الشعر والفصاحة والسجع والكهانة، فسفَّه أحلامَهم، وقصَّر بعقولهن وتبرّأ من دينهم (...) وأخبرهم أن دلالته على صدق مقالته، وحجة على حقيقة نبوته، ما أتاهم من البيان والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنتهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم، ثم أنبأ جميعهم أنهم أن يأتوا بمثله بعضه عَجَزة؛ فأقر جميعهم بالعجز. وأذعنوا له بالتصديق، وشهدوا عن أنفسهم بالنقص...»(1).

فالطبري يؤكد أن القرآن في أمة البيان هو البرهان على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؛ فجاءت معجزة من جنس ما برع فيه العرب، حتى جاءت معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهج كلام العرب. فأقر كل من سمع القرآن بتفرد بيانه، وسمو مكانته. ويؤكد الطبري أنه غير جائز أن يُخاطب، جل ذكره، أحدًا من خلقه إلا بما يفهمُه المخاطَبُ، ومن هنا قال تعالى: [وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ] (2) ؛ فالواجب في رأي الطبري أن تكون معاني كتاب الله المنزّل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم موافقة لمعاني كلام العرب وظاهره لظاهر كلامها ملائما(3).

ويلتفت ابن جرير إلى خصائص التعبير القرآني الذي يمثل خصوصيات الأسلوب الأدبي في آداب العرب. ويُستفاد من هذا الفصل الحقائق الآتية:

- تفاوت الخلق في البيان، وأسنى مراتب البيان أبينُه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه.
- سمو مرتبة البيان الإلهي جعله حجة للرسول صلى الله عليه وسلم ومعجزة.

---

(1)- جامع البيان، 8/1، 9، 10.
(2)- إبراهيم/ 4.
(3)- ينظر: جامع البيان، 11/1.

- مكانة هذا البيان الإلهي يُثبتها تحدِّيه للعرب في وقت هُمْ فيه سادة البيان والبلاغة.
- رسالة رب العالمين لا تكون إلا بلسان القوم المبعوث إليهم؛ ومن هنا جاء القرآن عربيا.

من هذا المنطلق كانت أنماط التعبير فيه موافقة لمناحي القول عند العرب. وقد أشار الطبري إلى ما للعرب من سمات في أسلوبهم؛ لتكون مساعدة على كشف خبايا النص، فيصبح تفسيره للصور قراءة لبيانية النص القرآني وفق تداولية الأسلوب العربي.

ثم انتقل إلى إثبات أن القرآن عربيّ اللفظة المفردة، بعد التدليل على عربية القرآن، وأكَّد أن في القرآن من كل لسان اتفق فيه لفظ العرب ولفظ غيرها من الأمم التي تنطق به، فقال هي أحْرُفٌ وقعت إلى العرب فعربتْها(1). وبعد أن يدفع كل شبهة يدعي أصحابُها وجود لفظ دخيل في القرآن؛ دفاعا عن عربية اللفظة القرآنية، يُناقش قضية «القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب». وهذا ما دفعه للحديث عن مسألة «الأحرف السبعة»؛ مستدلا بها على تباين اللغة بين طوائف العرب، ونزول القرآن على بعض ألسن منها. وهكذا يخلص إلى القول: « قد دللنا ، على صحة القول بما فيه الكفاية لمن وُفق لفهمه، على أن الله جل ثناؤه أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم، وعلى فساد قول من زعم أن منه ما ليس بلسان العرب ولغاتها»(2).

وقد ارتبطت مسألة بيانية القرآن بقضية إعجاز القرآن؛ وما فيه من إخبار عن الغيب، وما تميز به من نظم، كما تركزت حول عربية القرآن، فعالج صاحب جامع البيان مسألة عربيته وموافقة أسلوبه لأنماط التعبير العربي، مع اتخاذ البيان مناط التحدي في تبليغ الرسالة،

(1)- ينظر: المصدر نفسه، 19/1.
(2)- جامع البيان، 21/1.

في المقدمة، وربط الإعجاز بالبيان من خلال تفسيره لآيتين من سورة البقرة، وفي تفسيره قوله تعالى: [وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ] (1)

ولعل ما أورده في تفسيره للآية نجمله في النقاط الآتية:

1)- خلود معجزة القرآن، ودوام عجز الإنس والجن على الإتيان بمثلها في البيان.

2)- ويرجع الإعجاز إلى سمو البيان عن المقاصد.

3)- عجز العرب عن معارضة القرآن بالرغم من تحديه لهم، وهو بلغتهم، ومعاني منطقه موافقة لمعاني منطقهم.

4)- وأساليب أداء المعاني في القرآن الكريم لا تخرج عن مناحي التعبير فيما هو معهود في بلاغة العرب، وفيما تقرَّر من قضايا حتى اليوم.

5)- ثم يقول: « ائتوا بسورة من مثله في التأليف والمعاني التي باين بها سائر الكلام غيره،وإنما عني: ائتوا بسورة من مثله في البيان، لأن القرآن أنزله الله بلسان عربي ، فكلام العرب لاشك له مثَل في معنى العربية، فأما في المعنى الذي باين به القرآن سائر كلام المخلوقين فلا مثل له من ذلك الوجه ولا نظير ولا شبيه»(2).

لقد أرجع الطبري بيانية القرآن إلى بديع نظمه وتأليفه الذي أعجز العرب؛ وهو بذلك يُرجع قضية الإعجاز إلى فطرة النظم كما أشرنا إلى ذلك سالفا، ويجعل النص القرآني في موقعه التاريخي بين الكتب السماوية متميزا بظاهرة النظم.

---

(1)- البقرة/ 23.

(2)- جامع البيان، 87/1.

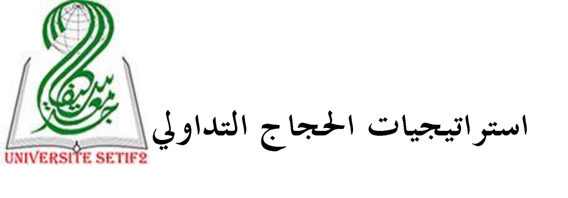
ولعل استراتيجية البيان أبانت كذلك على تفرد أسلوب القرآن بالإيجاز، لمكانة هذا الأسلوب في الذهنية العربية، وعُدَ من مناحي الإعجاز في الأسلوب القرآني، ولم يُخْفِ الطبري انفعاله بروعة الإيجاز كما في تفسيره لقوله تعالى: [وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَـٰنُ ٱلرَّحِيمُ][1]، حيث يقول: «فليتدبَر أولو الألباب إيجاز الله واحتجاجه على جميع أهل الكفر به، والملحدين في توحيده، في هذه الآية والتي بعدها، بأوجز كلام، وأبلغ حجة، وألطف معنى يشرف بهم على معرفة فضل حكمة الله وبيانه»[2].

يمكن القول إجمالا، إن موقف الطبري وهو يحاجج، جعل من قضية البيان القرآني، منطلقا في المرافعة حول إعجاز القرآن بنظمه وتأليفه، وهو بهذا يدعم الاتجاه البياني الذي رسخه الجاحظ والمعتزلة[*]عامة. ففي تفسير للآية: [قَالُواْ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ][3]. يقول «إن الله احتج فيها لنبيه صلى الله عليه وسلم على ما كان بين ظهرانيه من يهود بني إسرائيل، باطلاعه إياه من علوم الغيب التي لم يكن جل ثناؤه اطلع عليه من خلقه إلا خاصا»[4]. كما جعل الطبري من البيان منطلقا في تأكيد عربية القرآن، واتِّباعه للنهج العربي في الأسلوب، وعَد النظم جوهر الإعجاز.

([1])- البقرة/163
(2)- جامع البيان، 267/3.

(*)– **المعتزلة** فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري (80 هـ– 131 هـ) في البصرة، وقد ازدهرت في العصر العباسي .اعتمدت المعتزلة على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بأنّ العقل والفطرة السليمة قادران على تمييز الحلال من الحرام بشكل تلقائي.

([3])- البقرة/ 32.
(4)- جامع البيان، 494/1.



ب/– الانتظـــام والانسجـــام والبرهان بالنفي:

يعني نفي التنازع استقامة بناء الخطاب بين الذات المتكلمة ونظيرتها المستمعة، فالخطاب تركيب بين مذهب المخاطب/المحاج وقناعاته وبين ما ينتظره المخاطَب من آفاق الخطاب، التي تشكل قناعاته المعبر عنها مناظرة وحجاجا. وهذا «ما يقضي بضرورة تجويز نفي التّنازع واقعيّا (مقام المشافهة حيث يكون الباثّ والمتقبّل كيانين حاضرين بالفعل) وافتراضيّا (مقام الكتابة حيث يكون الباثّ والمتقبّل كيانين حاضرين بالافتراض) حتّى يدرك الخطاب الحجاجيّ مراميه الإقناعيّة الدّائرة على جعل النّصّ القرآنيّ حقيقة متعالية، لا يجوز، كي تُدرك، أن يحصل في أذهان الطّالبين نوع من الكدر ريبة وشكّا أو نوعا من التّردّد إمكانا وجوازا»[1].

وعلى هذا نجد عند الطبري استحضارا مكثفا للسامع، فهو يفترض وجوده على مدار تفسيره مع مراعاته لأفق انتظاره[*]، من ذلك ما جاء في تفسيره للآية الكريمة: [إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا][2] ، فبعد أن استعرض اختلاف أهل التأويل – بعدهم سامعين كذلك – في دلالة هذه الآية رجح رأي ابن عباس وابن مسعود قائلا: «وقد ذهب كل قائل ممن ذكرنا قوله في هذه الآية، وفي المعنى الذي نزلت فيه، مذهبا، غير أن أولى

(1)- علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال. ص: 134.

(*)- أفق الانتظار: L'horizon d'attente. يشير هذا المصطلح إلى «منظومة من المعايير والمرجعيات لجمهور قارئ، في لحظة معينة، يتمّ انطلاقاً منها قراءة عمل وتقويمه جمالياً، ويمتلك هذا العمل أيضاً أفقه للتوقع»، دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1997، ص73.

(2)- البقرة/ 26.

ذلك بالصواب وأشبهه بالحق، ما ذكرنا من قول ابن مسعود وابن عباس»[1]، وكان ابن عباس وابن مسعود قد فسرا الآية على أنها قد نزلت في المنافقين، وعلى أثر قولهم بأن الله أعلى وأجل من أن يضرب مثلين في قوله تعالى: [مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا] [2] وفي قوله تعالى: [أَوۡ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ][3].

وهكذا وجدنا الطبري ينفي التنازع، ويقر الانتظام والانسجام ويحاجج بقوله: «فإن قال قائل: إنما أوجب أن يكون ذلك جوابا لنكيرهم ما ضرب الله من الأمثال في سائر السور، لأن الأمثال التي ضربها الله لهم ولآلهتم في سائر السور أمثال موافقة المعنى لما أخبر عنه: أن لا يستحي أن يضرب مثلا، إذا كان تمثيلا لآلهتهم بالعنكبوت، وبعضها تشبيها لها في الضعف والمهانة بالذباب. وليس ذكر من ذلك بموجود في هذه السورة، فيجوز أن يقال: "إن الله لا يستحي أن يضربه مثلا"»[4].

لقد وضع إمام المفسرين احتمال المستمع / المخاطب بقوله: «فإن قال قائل»، مستعرضا حججه، في أن المقصود بالآية هو الجواب عن النكير فيما ضرب من الأمثال في سائر السور وليس في هذه السورة، ثم جاء حجاج الطبري على هذا النحو: «فإن ذلك بخلاف ما ظن (أي بخلاف ما ظن القائل). وذلك أن قول الله جل ثناؤه: ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها﴾ إنما هو خبر منه جل ذكره أنه لا يستحي أن يضرب في الحق من الأمثال صغيرها وكبيرها، ابتلاء بذلك عباده واختبارا منه لهم، ليميز به

(1)- جامع البيان 400/1.
(2)-البقرة/17.
(3)- البقرة/ 19
(4)- جامع البيان، 400/1.

أهل الإيمان والتصديق به من أهل الضلال والكفر به، إضلالا منه به لقوم، وهداية به لآخرين»[1].

ومن المثال يتضح لنا أن الطبري سعى إلى فتح حوارية حجاجية في تفسيره، تستعين بنص الأسلاف لتناقش وتحاجج احتمالات التأويل عند القارئ، وكأن حجاج الطبري هو حرص منه على إثبات معنى الآية الصحيح بعرضه لتأويلاتها المختلفة، فكان تنازع المعاني لدى أهل التأويل من جهة وآفاق المتلقي من الآية من جهة أخرى هما السبيلان اللذان أمنا المعنى الذي يريد الطبري تأكيده، بل إن أبنية النص الظاهرة أجازت حجج الطبري، بوصفها حججا مشتقة من بيانه المعجز.

إن نفي التنازع بين التأويلات المختلفة للآي تحقق انسجاما في بناء معنى النص الصحيح، بذلك يكون «مبدأ نفي التّنازع استراتيجيا خطابيّة تضمن للطبري أن يقنع جمهوره بانسجام العالم الّذي يدعوه إلى الإقامة فيه حتّى يغريه فيتقبّل الانخراط في هذا الكون المحدث بطريقة لا تقبل التّأجيل ولا يأتيها الباطل من بين نوايا المشكّكين ولا من خلف طعونهم الّتي عمل الطّبري بشتّى الطّرق ومتباين الأساليب على نفيها ودحضها وخلخلة تناسقها وضرب انسجامها المنطقيّ وتوافقها التّداوليّ وانتظامها التّصوريّ حتّى يكون الخطاب الموضوع على النّصّ القرآنيّ خطابا واحدا في دلالته، فريدا في إحالته على ما تُسمع أصداؤه في القول المفسّر الّذي يغدو من جهة الوظيفة تمكينا لمعنى النّصّ كما نطق به الصّفيّ بيانا ونقاء وكما لهج به الأتباع أمانة وصدقا، لذلك وصل الطّبريّ الإمكان التّأويليّ والجواز التّفسيريّ بمرجعي الأسلاف وموافقة التّخريج لظاهر النّصّ، حتّى لا تتسرّب إلى

---

(1)- جامع البيان، 401،400/1.

المعنى/الحقيقة إمكانات التّردّد يضيع معها الصّفاء ويعدم الانسجام»[1].وهكذا يتضح ،من خلال نص الشبعان، أن الطبري أسس مقولة الاختلاف بين التأويلات، على أساس التوافق التداولي والانتظام التصوري.

ج/– التّقويم والتّهذيب / القبول المقنّع:

يقصد بالتقويم والتهذيب استثمار المحاج لطاقات الكلام وإمكانات الخطاب في مساره البرهاني الإقناعيّ بغرض التأثير في الجمهور، وبها تقوم وتهذب قناعات ومبادئ المخاطب، وهي استراتيجية يعمد إليها المحاج بيانا لصحة اعتقاداته وفساد كثير من الاعتقادات الخاطئة، وتقوم على تصوراته المستمدة من عقيدته وثقافته التي طرحت على عقله للبرهنة عليها وإثباتها. حيث إن «استهداف اعتقادات الإنسان يمثل إحدى الجوانب الأساسية في العملية التخاطبية، ويشكل رهانا صعبا في كل حجاج، بالرغم من كون الاعتقادات لا تمثل عناصر مادية ملموسة وتخلو من كل استدلال ذي بعد علمي برهاني، لذلك ارتبط أمر الاعتقاد ببعض القيم الإنسانية (تضحية، نبل، إيثار) التي عليها مدار الحجاج والتي يراهن عليها المتكلم كي يذعن السامع لما يطرحه من آراء ومواقف»[2].

إن إستراتيجية التهذيب والتقويم تمثل الجانب الأخلاقي في التواصل اللساني، وتمثل بعدا آخر من الأبعاد التداولية في الحجاج؛ حيث تحدد «الأخلاق البعد التعاملي والأخلاقي للتواصل اللساني، حيث تعطيه القيمة العملية وتنفي عنه ما يتعارض مع المصالح المشتركة والنبيلة بين المتخاطبين، ولذلك (لزم أن تنضبط الأقوال بقواعد تحدد وجوه فائدتها

---

(1)- علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال. ص: 134.

(2)- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق المغرب، 2006. ص: 133.

الإخبارية... كما لزم أن تنضبط الأفعال إلى قواعد تحدد وجوه استقامتها الأخلاقية أو التعاملية)»[1].

ولهذه الإستراتيجية وجود متعدد وظاهرة في جامع البيان، إذ لا يخلو خطابه من غايات تفسر شخص الطبري المسلم، فهو نص لإصلاح الفرد المسلم إصلاحا أخلاقيّا وعقديا، حيث تمثل مناقشة الطبري للقائلين في كلام الله بغير حجّة ورد طعونهم وشكوكهم، تقويما للمسلم عقيدة وخلقا، كما يمكن القول إن مناقشة المسائل اللغوية والبلاغية وآراء القرأة يمثل تقويما للسلوك اللغوي والبلاغي لدى المتعلم، مستعينا على حجج اشتملت على المعهود في الاستعمال والتّداول وعلى تصوّر أهل العلم الموثوق بهم. ولا يخفى هذا على المتمعن في موسوعته فقد صرح بهذه الغاية وأكبر منها عندما قال عن تفسيره بأنه جاء «مستوعِبًا لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه، جامعًا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيًا»[2].

ونلاحظ الطبري كيف يوجه ويقوم محاجا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [3]، فقد فسر الظلم وربطه بمنع ذكر وعبادة الله في المساجد بقوله: «قال أبو جعفر: قد دللنا فيما مضى قبل، على أن تأويل (الظلم) وضع الشيء في غير موضعه، وتأويل قوله «ومن أظلم» وأي امرئ أشد تعديا وجراءة على الله وخلافا لأمره، من امرئ منع مساجد الله أن يعبد الله فيها»[4]، وهذا

(1)-عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير ، ص: 103.
(2)- جامع البيان، 333/2.
(3)- البقرة/ 114
(4)- جامع البيان، 519/2.

لاشك تقويم أخلاقي واضح، ثم يواصل عرضه لمختلف أراء أهل التأويل في معنى الآية ولتخريجاتها النحوية واللغوية، ليرجح في الختام معنى محدد للآية، ثم يوجه من خالف رأيه في توجيه قوله إلى أنه معني به مسجد بيت المقدس، فقد أخطأ فيما ظن من ذلك، فاعتذر له بالظن. يقول الإمام «فإن ظن ظان أن ما قلنا في ذلك ليس كذلك – إذا كان المسلمون لم يلزمهم قط فرض الصلاة في المسجد [المقدس، فمنعوا من الصلاة فيه فليجئون] توجيه قوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه﴾ إلى أن معني به مسجد بيت المقدس – فقد أخطأ فيما ظن من ذلك»(1).

وهذا أدب وخلق من الطبري يوجه به مخاطبه، ويعلم به الطرف الآخر أدب الحوار ومنهج الاختلاف، فالتّقويم والتّهذيب إستراتيجيتان خطابيّتان اعتمدهما الطبري في بنائه الإقناعي، بل هما إستراتيجيتان «تدخلان ضمن غايات الطّبريّ محاجّا يدحض آراء لا توافق أنظاره ويبني مقابلة وضدّا سنّة فكريّة يرسّخ مبادئها ويدعو الجمهور إلى العمل بها وتنفيق سلطانها في المحيط الاعتقاديّ والفضاء الإيمانيّ الّذي يقيم داخله، حتّى يصير التّهذيب وجها من وجوه تلازم القول بالعمل وصورة من صور إقامة عالم يضطلع فيه الطّبريّ قيّما على تعاليم الإسلام المتسنّن، بدور التّرغيب فيه سكنا نهائيّا، ومستقرّا مآليّا لا يرفضه رافض ولا ينتقض عليه منتقض، وبذلك يغدو مبدأ التّقويم أصلا من أصول إستراتيجيات الخطاب يحصّل به باثّه توافقا فعليّا مع المتقبّل/الجمهور الّذي انفعل واستجاب بمفعول برهنة عقّلت الاختيار ووقع أجاز متعته»(2).

د/– تحصين المعتقد والولاء الفقهي:

(1)- جامع البيان، 523/2.

(2)- علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال. ص: 137.

يمثل المعتقد والاتجاه المذهبي مسارا من مسارات الحجاج، ووجها من وجوه التأويل، إذ يجيز المفسر معنى من المعاني التي تصون معتقده وتشرع فقهه، أو يرد هذا المعنى بحثا على الانسجام بين شخص المفسر بانتمائه الفقهي والعقدي والنص المفسر، وهكذا يندرج خطاب التفسير في مسار البرهنة وحركة الحجّة الّتي تسيج الاعتقاد بالمذهب، انطلاقا مما يراه صاحب التفسير أصلا من أصول الاعتقاد كالاحتجاج بالنص الأثري مثلا.

نجد هذا جليا في خطاب الطبري التفسيري ، وفي أثناء مناقشته لأسلوب المجاز،لا يخلو تفسيره من مناقشات لبعض الأساليب البيانية لتأكيد الإعجاز البلاغي في النص القرآني ؛ فقد شكل أسلوب المجاز محورا من محاور الحجاج والجدل لدى أصحاب الفرق، وهذا ما نجد صداه عند الطبري في كثير من المواضع. من ذلك مثلا تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾[1].

لقد فسر قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ بقوله: «إن وجه ذلك على غير ما ظننت. وإنما معنى ذلك: فما ربحو في تجارتهم – لا فيما اشترو، ولا فيما شروا. ولكن الله جل ثناؤه خاطب بكتابه عربا فسلك في خطابه إياهم وبيانه له، مسلك خطاب بعضهم بعضا، وبيانهم المستعمل بينهم، فلما كان فصيحا لديهم قول القائل لآخر: خاب سعيك، ونام ليلك، وخسر بيعك، ونحو ذلك من الكلام، الذي لا يخفي على سامعه ما يريد قائله – خاطبهم بالذي هو في منطقهم من الكلام»[2]، وهنا يبدو أن الطبري يحاول المقابلة بين الأسلوب القرآني والأسلوب العربي؛ وهذا بحثا عن سر أداء العبارة، كما يتضح أنه يعارض تفسير

(1)- البقرة/16.
(2)- جامع البيان، 316/1.

المعتزلة(*) المجازي بشدة، بعد أن وافقهم في مسألة البيان، دون أن يذكرهم بالاسم، وهو يحرص أيضا على أن يُبيِّن أن التعبير القرآني يجري على نهج البيان العربي.

ومن أمثلة هذه الاستراتيجية الحجاجية عند الطبري رده على الجهمية(*) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾(1)، فقد قال: «وأما تأويل قوله ﴿وما هم بمؤمنين﴾ ونفيه عنهم جل ذكره اسم الإيمان وقد أخبر عنهم أنهم قد قالوا بألسنتهم آمنا بالله وباليوم الآخر فإن ذلك من الله جل وعز تكذيب لهم فيما أخبروا عن اعتقادهم من الإيمان والإقرار بالبعث وإعلاما منه نبيه صلى الله عليه وسلم أن الذي يبدونه له بأفواههم خلاف ما في ضمائر قلوبهم وضد ما في عزائم نفوسهم وفي هذه الآية دلالة واضحة على بطول ما زعمته الجهمية من أن الإيمان هو التصديق بالقول دون سائر المعاني غيره»(2).

(*)- يقوم تفسير المعتزلة على أنهم «لا يمنعون تأويل اللفظ على المجاز فحسب بل يمنعون استعماله كذلك إلا فيما استعمل فيه، فإذا استعمل لفظ (جائر) في السهم إذا زال عن سمته، فلا يصح أن تنقل اللفظة إلى كل ما أدى هذا المعنى من الخروج عن عادته وإلا تساوى المجاز والحقيقة وصعب التفرقة بنهما» نصر حامد أبو زيد الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003، ص: 131.

(**)- الجهمية:فرقة كلامية، ظهرت في الربع الأول من القرن الثاني الهجري، على يد الجهم بن صفوان، وتقوم الجهمية في أسسها العقدية على مجموعة من الأفكار.

(1)- البقرة/8

(2)- جامع البيان، 272/1.

وكذلك رده على القدرية(**) في تفسيره لسورة الفاتحة عندما قال: «وفي أمر الله جل ثناؤه عباده أن يقولوا: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ بمعنى مسألتهم إياه المعونة على عبادته، ودل الدليل على فساد قول القائلين بالتفويض من أهل القدر الذين أحالوا أن يأمر الله أحدا من عبيده بأمر أو يكلفه فرض عمل إلا بعد إعطائه المعونة على فعله وعلى تركه»[1]، وبعد أن يسرد الحجج الداعمة لما ذهب إليه يضيف: «وفي صحة فساد أهل القدر الزاعمين أن كل مأمور بأمر أو مكلف فرضا فقد أعطى المعونة عليه ما قد ارتفعت معه في ذلك الفرض حاجته إلى ربه، لأنه لو كان الأمر على ما قالوا في ذلك لبطل معنى قول الله جل ثناؤه ﴿إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم﴾ وفي صحة معنى ذلك، على ما بينا فساد قولهم»[2].

وهكذا، يتبين أن خطاب الطبري التفسيري هو لسان حال الـــسنّي، ذي السّند الأثريّ في التّخريج والتّأويل، فكفاءة العمل الحجاجي لديه تتأسس على مدى صونه لمذهبه؛ حيث نبه الطبري بذكره لعدد من الأخبار والأحاديث الدائرة على «ذكر بعض الأخبار التي رويت بالنهي عن القول في تأويل آي القرآن بالرأي»(*)، بل يوضح هذا في أكثر من مثال

(**)- القدرية هي فرقة إسلامية ظهرت في بداية عهد الخليفة عمر إبن عبد العزيز، وأول من أسسها غيلان القدري وقد قتله الخليفة هشام بن عبد الملك، وتقوم القدرية على مبدإ الحرية في العمل، أي إن الله لا يعلم بشيء إلا بعد وقوعه وأن الأحداث بمشيئة البشر وهي بعيدة عن الجبرية

(1)- جامع البيان، 162/1، 163.

(2)- جامع البيان، 1/ 168.

(*)- للوقوف على هذه الأخبار والنصوص يراجع كلام الطبري في الجزء الأول ص: 86.

،ولنا أوضح مثال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾[1] ، فقد ذكر ابن جرير خمسة أقوال، وعددا كبيرا من الأسانيد لكل قول[2]:

1)- العصر من 5380-5445، أي إنه ذكر 65 سند في هذا القول.

2)- الظهر من 5446-5470، يعني 24 سند في هذا القول.

3)- المغرب 5471، يعني سند واحد في هذا القول.

4)- الفجر من 5472-5489، يعني 17 سندا في هذا القول.

5)- هي إحدى الصلوات ولا نعرفها بعينها من 5490-5492، يعني سندين في هذا القول.

وهكذا، يصل الطبري إلى عدد 109 سند في تأويل آية واحدة، ثم لنتأمل الدقة والحرص في ذكر السند عندما يرجح رأيًا بقوله: «قال أبو جعفر: والصواب من القول في ذلك ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي ذكرناها قبل تأويله: وهو أنها صلاة العصر... حدثنا به أحمد بن محمد بن الحبيب الطوسي قال، حدثنا يعقوب ابن إبراهيم قال، حدثنا أبي، عن محمد ابن إسحاق قال، حدثني يزيد بن أبي حبيب، عن خير بن نعيم الحضرمي، عن ابن عبد الله بن هبيرة السبائي – قال وكان ثقة – عن أبي تميم الجيشاني عن أبي بصرة الغفاري قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر فلما انصرف قال: إن هذه الصلاة فرضت على من كان قبلكم فتوانوا فيها وتركوها، فمن صلاها منكم أضعف أجره ضعفين ولا صلاة بعدها يرى الشاهد والشاهد النجم»[3].

([1])- البقرة/238.

(2)- ينظر:جامع البيان، من الصفحة 168 إلى 221.

(3)- جامع البيان، 121/5، 122.

وبهذا، تكون غاية الطبري تسييج تأويله بما يراه مناسبا للسند والحجاج، محققا انسجاما بين تأويله للآي ومعطياتها التداولية؛ فهو يؤمّن: «من خلال إقامة الفواصل بين جهات النّظر الرسميّة [الّتي زكّتها مؤسّسة الاعتقاد الرّســـميّ فمنحتها الفعل والتّداول] وبين الجهات التّأويليّة الحادثة الّتي خرجت وشذّت، إذ طعن في انسجامها المنطقيّ الشكليّ وشكّ في جوازها التّداوليّ [العرف الاجتماعيّ – العرف اللّغويّ – العرف الإيمانيّ – العرف النّصّي (القرآن-الحديث)]، مسالك البرهان ومعابر الاستدلال الّتي عبرها يستطيع أن يجوّز أقواله في النّصّ القرآنيّ، إذ تغدو نهايات تفرّق بين الباطل والحقّ لأنّها ذات أصول (الحديث – النّصّ)، إضافة إلى كونها موسومة بالاستقامة المنطقيّة، مدعومة ببرهان العلماء والأوصياء تشريعا وسلطانا، وبذلك تكون استراتيجيا صون المعتقد مضافة إلى الاستراتيجيّات السّالفة ركنا ركينا في كوسموس الطّبريّ الاعتقاديّ المبنيّ على الانسجام الشّكليّ والتّوافق الأنطولوجيّ بين التّصوّرات الفكريّة وطرائق تأديتها علاميّا ورمزيّا»(1).

ه/- تحصيل الاقتناع عند المتلقي:

تمثل هذه الاستراتيجية خلاصة كل الاستراتيجيات الأربع السابقة (استراتيجية البيان/استراتيجية نفي التّنازع/استراتيجية التّقويم والتّهذيب/استراتيجية صون المعتقد)؛ بحيث يحقق الخطاب نجاعته – باعتبار أن نجاعة الخطاب هي جوهر التداولية – بتقبل المخاطبين له طاعة واطمئنانا به، فيغدوا الحجاج بهذا المنظور صناعة خطابية تبحث عن التوافق والانسجام العقدي والنفسي بين صانع الخطاب والمنفعل به، وهذه الصناعة مؤسسة في مداخلها وفي بنائها، وتحقق غايتها بمدى تحقيق الامتثال والطاعة، ويتحقق هذا عن طريق تقديم «خطاب

(1)- علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال. ص: 150.

واضح مبني يوافق منطقه الداخلي الحاجيات العقلانية للمخاطبين، الأمر الذي يقتضي وضع مخطط تحدد فيه نقط اللقاء التي تفصح عنها العلاقات العقلية في الجمل المفتاح، كما تفصح عن مختلف الجوانب التي يجب معالجتها في الخطاب، بحيث تسمح بانتقالات تحكمها ضوابط العقلانية المنطقية، انطلاقا من التسلسل الذي يقترحه الخطاب»(1).

ونجد هذه الانتقالات التي تحكمها ضوابط العقلانية المنطقية واضحة في تفسير الطبري؛ حيث يستخدم الطبري الاستدلال بحثا عن الحاجيات العقلانية للمخاطبين؛ فيقول: «ولكن القرآن نزل بلسان العرب، على ما قدمنا البيان عنه، ومن شأن العرب، إضافة الفعل إلى من وجد منه – وإن كان مسببه غير الذي وجد منه – أحيانا، وأحيانا إلى مسببه، وإن كان الذي وجد منه الفعل، غيره، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسبا، و يوجده الله – جل ثناؤه – عينا منشأة»(2)، والملاحظ على هذا الخطاب بناؤه المنطقي، بدءا بعربية القرآن وانتقالا إلى إضافة الفعل إلى من وجد منه أو مسببه، ثم إلى الفعل الذي يكتسبه العبد، ليختم بناء الخطاب المنطقي بقوله «بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسبه، كسبا له بالقوة منه عليه – وإلى الله جل ثناؤه بإيجاد عينه وإنشائها تدبيرا»(3).

وهذه إجابة عقلانية من الطبري على من ذهب إلى نسبة الفعل إلى الإرادة البشرية، على نحو ما ذهبت إليه القدرية في فهمهم لقوله تعالى ﴿ولا الضالين﴾، من نسبة الضلال إليهم وإلى إرادتهم البشرية، انطلاقا من إضافة الشيء إلى فاعله، فينكر الطبري هذا الاستدلال الفاسد عندما قال: «فيظن بعض أهل الغباء من القدرية أن في وصف الله جل

(1)- عبد السلام عشير عندما نتواصل نغير، ص: 127.
(2)- جامع البيان، 111/3.
(3)- جامع البيان ، 200/1.

ثناؤه النصارى بالضلال بقوله ﴿ولا الضالين﴾ وإضافته الضلال إليهم دون إضافة إضلالهم إلى نفسه، وتركه وصفهم بأنهم المضللون، كالذي وصف به اليهود أنهم المغضوب عليهم – دلالة على ما قاله إخوانه من جهلة القدرية، جهلا منه بسعة كلام وتصاريف وجوهه»[1].

وهذا البناء الاستدلالي في صياغة الحجج غرضها تحصيل طاعة الجمهور، مزاوجة بين الأفكار المعروضة/المعتقد على عقل المتلقي (رد على القدرية)، وبين انفعاله بكلّ أثر يسلّط على قلبه، ليكون مآله ومنتهى غاياته «بثّ الاطمئنان إحساسا يسري في كيان الفرد المسلم/المسلّم بأحكام التّخريج وجوازات التّأويل الّتي أصلها من النّبع وسندها من الأصل، رشّحها الطّبريّ أقوالا منتهية وحججا ضافية يحكم بمفعول تزكية الجمهور لها لأنّه أطاع وسلّم – سياسة عقول متقبّليه المطيعين المساندين (أتباع التّخريج الأثريّ) كما يؤمّن أولئك المريدين من شرور المتقوّلين على الله بغير حقّ والمدّعين علما بأسرار النّصّ بغير سند يعقد أو حجّة تدعم»[2].

ويستعمل الطبري في سياق إقناع المتلقي بنظام حجاجه مختلف السبل؛ من عرض وتفريع وتفصيل، وموازنة ومقابلة، وهذا لغرض إحكام القبضة على من يؤيده ويعارضه، فهو يضرب بأسلوبه نمطا من المصالحة التي تتحقق بالبرهنة، وبمختلف أشكال الخطاب، بحثا لتوسيع الخطاب وانتشاره وفق ما تقتضيه السّنن والقواعد الّتي أجازتها العرف وأقامتها قوانينها التّداول.

(1)- المصدر نفسه، 195/1، 196.

(2)- علي الشبعان،الحجاج بين المنوال و المثال.ص:155.

من ذلك ما نجده في تفسيره حين قال مفسرا قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(1)؛ «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: المعني بقوله: ﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾، الزوج. وذلك لإجماع الجميع على أن ولي جارية بكر أو ثيب، صبية صغيرة كانت أو مدركة كبيرة، لو أبرأ زوجها من مهرها قبل طلاقه إياها، أو وهبه له أو عفا له عنه — أن إبراءه ذلك وعفوه له عنه باطل، وأن صداقها عليه ثابت ثبوته قبل إبرائه إياه منه»(2). فقد ذكر الطبري الآراء المختلفة في تأويل الآية ووازن بينها، ثم رجح رأيا من الآراء، استنادا إلى جملة من الحجج والبراهين. وهذا شكل من أشكال حججه القائمة على عرض وموازنة الآراء، ثم البحث عن الأنسب منها.

وما لبث الطبري أن فرع هذه الحجج والأدلة على النحو الآتي: «فكان سبيل ما أبرأه من ذلك بعد طلاقه إياها، سبيل ما أبرأه منه قبل طلاقه إياها. وأخرى: أن الجميع مجمعون على أن ولي امرأة محجور عليها أو غير محجور عليها، لو وهب لزوجها المطلق لها بعد بينونتها منه درهـــمًا من مالها، على غير وجه العفو منه عما وجب لها من صداقها قبله، أن هبته ما وهب من ذلك مردودة باطلة. وهم مع ذلك مجمعون على أن صداقها مال من مالها، فحكمه حكم سائر أموالها.

وأخرى: أن الجميع مجمعون على أن بني أعمام المرأة البكر وبني إخوتها من أبيها وأمها من أوليائها، وأن بعضهم لو عفا عن مالها [لزوجها، قبل دخوله بها] أو بعد دخوله بها إن عفوه ذلك عما عفا له عنه منه باطل، وإن حق المرأة ثابت عليه بحاله. فكذلك سبيل عفو

(1)- البقرة/237.

(2)- جامع البيان، 1/199.

كل ولي لها كائنًا من كان من الأولياء، والدًا كان أو جدًا أو خالًا لأن الله تعالى ذكره لم يخصص بعض الذين بأيديهم عقد النكاح دون بعض في جواز عفوه، إذا كانوا ممن يجوز حكمه في نفسه وماله»[1].

ولا يكتفي الطبري بعرض هذه التفريعات دون تفصيل، فأسهب شارحا، معتمدا على كافة أشكال الخطاب قائلا: «ويقال لمن أبى ما قلنا ممن زعم أن ﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾، ولي المرأة هل يخلو القول في ذلك من أحد أمرين، إذ كان الذي بيده عقدة النكاح هو الولي عندك: إما أن يكون ذلك كل ولي جاز له تزويج وليته، أو يكون ذلك بعضهم دون بعض؟ فلن يجد إلى الخروج من أحد هذين القسمين سبيلًا. فإن قال: إن ذلك كذلك. قيل له: فأي ذلك عني به؟ فإن قال: لكل ولي جاز له تزويج وليته. قيل له: أفجائز للمعتق أمة تزويج مولاته بإذنـــها بعد عتقه إياها؟ فإن قال نعم! قيل له: أفجائز عفوه إن عفا عن صداقها لزوجها بعد طلاقه إياها قبل الـــمسيس؟ فإن قال: نعم خرج من قول الجميع. وإن قال: لا! قيل له: ولم؟ وما الذي حظر ذلك عليه وهو وليها الذي بيده عقدة نكاحها؟»[2]، وفي هذا يلجأ الطبري إلى الاستفهام، ويجيب بعد كل استفهام؛ حتى لا يدع مجال للمؤول للبحث عن تأويل آخر، فهو يحكم قبضته على المتلقي بتقديره لكل احتمالات الخطاب.

فنجد الطبري يعدد احتمالات فهم الخطاب بقوله:«ثم يعكس القول عليه في ذلك، ويسأل الفرق بينه وبين عفو سائر الأولياء غيره. وإن قال: لبعض دون بعض. سئل البرهان على خصوص ذلك، وقد عمه الله تعالى ذكره فلم يخصص بعضًا دون بعض. ويقال له: من

(1)- جامع البيان ، 312/1.
(2)- المصدر نفسه، 200/2.

المعني به، إن كان المراد بذلك بعض الأولياء دون بعض؟ فإن أومأ في ذلك إلى بعض منهم، سئل البرهان عليه، وعكس القول فيه، وعورض في قوله ذلك بخلاف دعواه. ثم لن يقول في ذلك قولًا إلا ألزم في الآخر مثله. فإن ظن ظان أن المرأة إذا فارقها زوجها فقد بطل أن يكون بيده عقدة نكاحها، والله تعالى ذكره إنما أجاز عفو الذي بيده عقدة نكاح المطلقة، فكان معلومًا بذلك أن الزوج غير معني به، وأن المعني به هو الذي بيده عقدة نكاح المطلقة بعد بينونتها من زوجها. وفي بطول ذلك أن يكون حينئذ بيد الزوج، صحة القول أنه بيد الولي الذي إليه عقد النكاح إليها. وإذا كان ذلك كذلك، صح القول بأن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي فقد غفل وظن خطأ»(1).

وفي هذا الخطاب مقارنة بين عفو الأولياء والعفو المخصوص بذكره في الآية مع إقامة البرهان عليه، لتتدرج الحجج بمناقشة من ظن أن المرأة إذا فارقها زوجها فقد بطل أن يكون بيده عقدة نكاحها، وخاتمة النص هي زبدة ما يريده المتلقي من جواب وهو أن من ظن بأن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي فقد أخطأ ظنه، وهذه الأمور «كلّها تبني في محصّلة المسار البرهانيّ الّذي يسلكه خطاب الطّبريّ يقنع وييقّن، التّجانس المطلوب بين وعد النّصّ القرآنيّ (الجنّة – الطّمأنينة – السّكينة – الرضا – الأزل – الخلود...) ووعد النّصّ التّفسيريّ (دعم وعد النّصّ القرآنيّ وترشيح نذوره)، بطريقة تجليّ البيّن وترفع الشكّ عن كلّ مغمور صامت أو خفيّ ضامر، لتجعله بيّنا مفصحا لا تخالف ولا تعارض»(2).

ويمكن أن نخلص إلى أن الطبري وظف الحجاج كآلية تداولية؛ فقد بنى الحجج على ضوء ما تمليه تداولية الخطاب، ونجاعة التفسير؛ فنقول إن: «حاصل القول في الأنموذج

---

(1)- جامع البيان، 203/2.

(2)- علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال. ص: 160.

الاتصالي للحجة أن الحجة في المجال التداولي الإسلامي على عهد ابن جرير خاصة، حقيقة تفاعلية يتجلى في صورتين إحداهما صورة التزاوج في القصد والتكلم والاستماع والسياق، والثانية صورة الممارسة الحية التي تورث بنية مجازية وخلفية يتسع معها العمل والعقل»(1).

والحال كذلك لا يكون هدف الطبري إظهار القدرة على الجدل والتأويل، بقدر ما يكون اهتمام ببيانية النص القرآني، الذي جعله أساس الترجيح في كثير من المواضع، مقيما للحجة انطلاقا من منطوق الآية،وهذا ما يتضح لدارس تفسيره بربطه اللفظ بسياقه، والنص بالنص، وهذا يرسخ دور السياق في خطابه.

---

(1)- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص: 269.



الفصل الثالث:

تسييق الخطاب في تداوليات الطبري

أولا: مفهوم السياق.

ثانيا: السياق في التداولية/ تجاوز الدرجات

ثالثا: معهود المفسر في السياق:

1/ القرائن المقالية

2/القرائن الحالية

رابعا: السياق اتساق للمعنى في تطبيقات الطبري

« إن الطبري عندما ينتصب للقول في تأويل الآية يسردها ثم يقول يعني تعالى بذلك ويفصح ببيانه عن المعنى المراد معتمدا ربط السياق والعودة بمراجع الكلام إلى معاقدها الواردة في مواضع أخرى من القرآن العظيم » محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله،مجمع البحوث الاسلامية ، مصر، 1970،ص:33.

يكشف الخطاب التفسيري الذي عالج الوحي، طبيعة التفكير اللساني الذي لا يستند على القرائن اللسانية وحدها، بوصف القرائن اللسانية أقانيم لفظية وضعت للتفاهم والبيان، وعن طرق منهجية إن لم يصرح بها فإن تضمينها ظاهر جلي، فهو، أي الخطاب التفسيري، يعتمد إلى جانب القرائن اللسانية، قرائن غير لسانية، وهذا لم يحدث دون وعي منهجي بـــمآلات هذه الطرق التي سلكتها الممارسات التفسيرية في معالجتها لنص القرآن، وخطاب التفسير بعده من أوضح الدراسات التي خاضت في نص القرآن يضمر – إن لم نقل يصرح – عددا هائلا من هذه الطرق والآليات المنهجية واللسانية.

في هذا السياق الموسوم بالآلية يمكن القول إن المفسرين وفي سعيهم لإيضاح معاني الآيات، اعتمدوا كل من القرائن اللسانية في كشف الدلالات الصريحة، وعلى نظيرتها غير اللسانية في استنباط المعاني الضمنية، ويمثل السياق (*) طريقة منهجية سلكها المفسر في إيضاح معنى النص كشفا عن الدلالات الضمنية غير اللسانية.

إذ لا يدرك المعنى إذا ظل حبيس الداخل والذهن، وفهمنا إياه في وضعه الكموني الصوتي اللساني غير مستقيم، لعدم استيفائه الانخراط الزماني والمكاني الذي يوجهه المقصود

(*)- يمكن القول إن تحديد مفهوم السياق، بدءا، غير مرتبط بماهو لساني أو غير لساني، بل يمكن أن « يستعمل مصطلح " السياق" في سياقات متعددة، بعضها لغوي وآخر إجتماعي وإقتصادي وسياسي، غير أن المعاجم تقدم له تعريفا يكاد ينطبق، من حيث المقوم الجوهري، على تلك السياقات جميعا،فالسياق في مجال تحليل الخطاب، هو سلسلة الأفكار التي تجسد نصا ما، وبالتحديد، فإن السياق هو مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمهما، وعليها يتوقف الفهم السليم لها، أو المحيط اللساني الذي أنتجت فيه العبارة، ولا يشترط في تلك العناصر الحافة بالعبارة أن تكون قريبة،بل يمكنها أن تكون بعيدة في متن الخطاب» محمد إقبال عروي،دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية مراجعة منهجية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،الكويت، ط1، 2007. ص:25.

والمراد، فالموجود الصوتي اللفظي يكتسب صفة الاستقامة العقلية، والنحوية، والبلاغية، عند تنزله في سياق القول؛ بما هو إطار ذهني أو محسوس عند الملقي والمتلقي، **فالسياق** Context هو لباس الشرعية للمعنى المضمر، فهو الذي يخرجه من حرفيته المعجمية الظاهرية إلى سعة المقصود الباطن، فيحتاج كل لفظ حينها إلى صورة ذهنية تمثل فكرته الشيئية، وصورة صوتية أو خطية تمثل منطوقها، وجسم يضم الصورة الذهنية والصوتية/الخطية ويعطيها بعدا زمانيا أو مكانيا، أو يضمها إلى ألفاظ أخرى تشابهها صوتا وفكرة، وتخالفاها سياقا وقصدا، ذلك هو السياق في توسيعه للمغلق الحرفي، وتحويله للجامد الصامت إلى المتحرك المنطوق.

ذلك ما يجعل النصوص تصبغ بدلالة السياق أو بالمعنى السياقي، فتغدو نصوصا منفتحة على الفهم والإدراك ومقيدة بسياقها ومقامها، وهو ما يجعلها في حاجة للتفسير والتأويل، وتتبع معناها من بين المعاني المطروحة لها، كما يجعل عملية معرفة ظروف وملابسات القول أمرا لا ندحة عنه في تشكيل وعي معرفي بالنص، وتجريد هذا النص من محامله الظنية وفهمه بالدلالة القطعية المضبوطة بالقرائن والأدلة، والحال هذه يغدو وضع المقال للمقام تحت مسمى «**لكل مقال مقام**» إجراء عمليا مهما.

وقد أدرك الباحثون والنظار قيمة السياق ودوره في تحليل الخطاب، وفهم المقول، وتوجيه المعنى، فاعتنى به اللغوي اللساني والمفسر الأصولي والبلاغي والنحوي على حد سواء، بل إن إجراءات النصوص التفسيرية، والخطابات اللسانية، والتداولية[*]، لا تغادر حديثها عن

---

[*] يرى الباحث "**صلاح الدين زرال**" أن مفهوم السياق يتحدد عبر المرور ، على الأقل، بتحديد العلاقة بين البنية والاستعمال، فبعد أن استعرض رأي الباحث" **عبد الرحمن حاج صالح**" الذي ميز بين قوانين اللفظ الخاصة، وقوانين استعمال اللفظ، أكد على أنه لا يستريح« للشق الثاني من القول الذي يقول بولوع الباحثين باللسانيات التداولية، وحصرهم هذا المفهوم في مجال ضيق هو التداولية، وهكذا يجب أن



السياق حتى تبين قيمته في تبيان مجاهيل النص وأغواره، فالمفسر في اهتمامه بألفاظ القرآن الكريم ورعايته لها، وجد أن منها ما يدل على معنى واحد ومنها ما يدل على معنيين ومنها ما يدل على أزيد من ذلك، فأسهبوا في معالجة المعنى المراد منها وفق مبدأ السياق أو القرينة المعينة على ذلك من أسباب النزول أو منطوق اللغة ومأثور النص. وهذا ما يجعل من الرؤية العربية في أصولها التفسيرية تداولية بامتياز، فهي تتعاطى مع اللسان واللغة في ضوء القرينة السياقية والمقامية، مع معرفتها الدقيقة بالمعنى اللغوي في دلالته الحرفية، فقد ركزت هذه الرؤية على الأغراض والمقاصد الخطابية للملفوظ/المقول تحت مسميات متعددة، وهذا ما يعزز من فرص مزاحمة هذه الرؤى لدرس تحليل الخطاب وتحليل اللغة المعاصرة.

فهي قراءة تداولية تحلل الخطاب في سياقات تواصلية معينة، وهو المنحى عينه الذي يؤصله الدرس التداولي، حيث يفتح المجال أمام معرفة الدلالة العامة وتفرعاتها، والتغيرات التي تصيب الاستعمال اللغوي في ضوء العوامل والظروف التي تؤثر في الاختيارات اللغوية، ومن ثمة يمثل السياق أو المقام بؤرة التداوليات لتحديد فضائها بأوجه استعمال اللغة(*) في التداول اليومي أي بالجانب الاجتماعي والنفعي للمعنى. ومن ثمة حق التساؤل: ما هو السياق بالضبط؟ ما هي أقسامه وأنواعه؟ مع علاقته بالدرس التداولي الحديث؟ كيف نظر إليه المفسرون والأصوليون؟ كيف قرأ الطبري نصوص القرآن سياقيا؟ هل خطاب الطبري خطاب سياقي؟ ما هي مزايا قراءته السياقية التداولية؟

نعتقد، كما اعتقد الباحث في البداية، أنه يجب أن يحدث الانفصام المرحلي بين البنية والاستعمال» صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف،بيروت، الجزائر،ط1، 2008. ص:366.

(*)- (la pragmatique qui s'intèrasse aux relation des signes avec leurs utilisateur a leurs emploi et a leurs effets). Dominique Mainguneau. Les termes clés de l analyse du discours. Edition du seuil 1996. P 65.



أولا: مفهوم السياق

مصطلح السياق كغيره من مصطلحات اللغة، يحمل مفهوما معجميا واصطلاحيا معرفيا ، فله عند علماء اللغة تعاريف عديدة، تختلف باختلاف استعمال اللفظ في الكلام بحسب المقام، فقد عرف بعضهم السياق بأنه الساق حيث جاء في **القاموس المحيط** في مادة (س، ا، ق) :«السياق ما بين الكعب والركبة، جمع سوق وسيقان وأسواق...»[1]، فهو لفظ يطلق على منطقة جسدية تتوسط الكعب والركبة، وأما صاحب اللسان فالسياق عنده هو سوق الإبل وسياق المهر إلى المرأة، يقول **ابن منظور:** «السوق معروف، ساق الإبل وغيرها ليسوقها سوقا وسياقا، وهو سائق وسواق،...، وقد انساقت وتساوقت الإبل تساوقا إذا تتابعت، ...، وساق إليها الصداق والمهر سياقا وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير، لأن أصل الصداق عند العرب الإبل، وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرها»[2].

ومن التعاريف المعجمية المفيدة للسياق ما جاء في **أساس البلاغة للزمخشري**، إذ يربط لفظ السياق معجميا بالكلام والحديث ومن ثمة بالتواصل، يقول الزمخشري: «ومن المجاز: هو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك ساق الحديث وهذا الكلام مساقة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه أي سرده»[3]، فقرائن الحديث وطريقته هو السياق عند

---

(1)- محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ، الجزء الثالث، مادة (س، أ، ق).

(2)- ابن منظور، لسان العرب، مادة (س،و، ق).

(3)- أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق مزيد نعيم وشوقي المعري، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص: 399.



الزمخشري وكيفية سرده أي التوالي والتتابع في الحديث هو السياق لقوله: «سرد الحديث والقراءة بهما على ولاء»[1].

ونشير إلى أن المصطلح له حضور ورسوخ معرفي هام في التراث العربي الإسلامي، أي تلك المباحث التي عنت به وبثت في كتب النحاة والمفسرين والأصوليين والبلاغيين، فقد جاء المصطلح في التراث العربي الإسلامي بمسميات متعددة كالحال والقرينة والمقام[*] والموقف وغيرها، إلا أنه يشير في عمومه إلى المحضن اللغوي وغير اللغوي للكلام، فهذا **الإمام الشافعي** رحمه الله يعقد بابا في رسالته للسياق تحت عنوان «باب الصنف يبين سياقه معناه»، مع أنه لم يعرف السياق في هذا الباب تعريفا واضحا، لكنه أورد أمثلة من القرآن الكريم توضح معناه، فقد عقب على قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾[2]. بقوله: «فابتدأ جل ثناؤه الآية بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿إذ يعدون في السبت﴾ دل على أنه إنما أراد أهل القرية لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسدة بالعدوان في السبت ولا في غيره، وإنما أراد بالعدوان أهل

---

(1)- المرجع نفسه، ص: 392.

(*)- يمكن القول إن هذه المصطلحات تحمل معان مختلفة، فقد يلتبس مصطلح السياق مع المقام ، فهناك فيصل بين المفهومين هو ما تنطوي عليه الثقافة، أي أن المقام تتحكم فيه بيئة الكلام وثقافة المتكلم والمستمع، ولذلك « فهم البلاغيون المقام أو مقتضى الحال فهما سلوكيا قالبيا نمطيا مجردا.. وبهذا يصبح المقام عند البلاغيين سكوني static فالذي أقصده بالمقام ليس إطارا ولا قالبا، وإنما هو جملة الموقف المتحرك الاجتماعي الذي يعتبر المتكلم جزءا منه، كما يعتبر السامع والكلام نفسه» عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص: 40، 41.

(2)- الأعراف/ 163

القرية الذي بلاهم بما كانوا يفسقون»[1]، فالشافعي يوضح معنى الآية الكريمة بناء على ربط لفظة القرية بالسياق اللغوي الذي وردت فيه.

ثانيا: السياق في التداولية/ تجاوز الدرجات

يأخذ مفهوم السياق في التحليل التداولي بعدا أعمق منه في اللسانيات الاجتماعية، فهو أحد أهم مرتكزات اللسانيات التداولية في دراستها للغة أثناء استعمالها، إنه أداة إجرائية يتميز بها التنظير اللساني التداولي على مستوى اللغة، وعلى مستوى السياق الاجتماعي والثقافي والنفسي؛ حيث يقسم الدارسون التداولية إلى ثلاث درجات تتحدد كل درجة على أساس تشغيلها للسياق، فتداولية الدرجة الثالثة مثلا تتعلق بتطبيقات أفعال الكلام في سياقها اللغوي وتشتغل على توظيف السياق بعمق في تحليلاتها[2]، حيث يؤدي السياق وظيفة رئيسة في كشف مقاصد المتكلم الظاهرة والخفية، وهو ما يجعل من السياق منتشرا في مجالات معرفية متعددة، فهو يتوزع «عبر فضاءات معرفية كثيرة منها ما هو مرتبط بالمتكلم والمتلقي وشروط الإنتاج اللغوي والزمان والمكان... وغيرها»[3].

ويمكن القول إن التداولية بعدها علم الاستعمال اللغوي ضمن السياق أو طرائق استعمال العلامات ضمن سياق ما، يمكن أن تسمى أيضا بالسياقية كما هي عند «**ماكس بلاك**» (max blak)[4]، وأن مفهوم السياق في التنظير التداولي يتجاوز الاصطلاح إلى الإجراء العملي، حيث إن السياق كما يرى **علي آيت أوشان** في تحليله للمفهوم عند الباحثة

---

(1)- الشافعي، الرسالة، ص: 52.

(2)- ينظر: علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري. ص: 59.

(3)- المرجع نفسه. ص: 16، 17.

(4)- المرجع نفسه. ص: 57.



فرانسواز أرمينكو مفهوم مركزي يمتلك طابعه التداولي، لا نعلم حدود بدايته ونهايته اتساعه يجعلنا نعبر من درجة تداولية إلى أخرى، فهو إما[1]:

سياق ظرفي فعلي وجودي مرجعي؛ وهو المحدد لانتماء المتخاطبين وهواياتهم، وبيئتهم المكانية والزمانية، وهو ما يحدد مفهوم التداولية عند **بارهيل ومونتاك** بأنها السياق وما يجمعه من أفراد موجودين في العالم الواقعي.

سياق مقامي تداولي؛ وهو ما تفهمه الجماعة المنتمية إلى نفس الثقافة على أنها ممارسة خطابية.

سياق تفاعلي؛ ويقصد به تسلل أفعال اللغة في مقطع متداخل الخطابات.

سياق اقتضائي؛ وهو الاقتضاءات التي يحدس بها المتلقون للخطاب من اعتقادات وانتظارات ومقاصد.

ويمكن أن نجمل هذه الأقسام[*] في صنفين هما السياق اللغوي وغير اللغوي، أو كما قسمه اللغوي **فيرث** "Firth" إلى **السياق اللّغوي**: ويتمثل في العلاقات الصوتية

---

(1)- المرجع نفسه. ص: 60، 61. وينظر كذلك فرنسواز أرمينيكو المقاربة التداولية. ص: 62.

(*)- لقد وحد آيت أوشان السياق التداولي من خلال إيراد مفهوم التداولية عند **روبير ستالناكر وفرانسيس جاك** بقوله: «تبنى (ستالناكير وجاك) تعريفا للتداولية مفاده أن التداولية دراسة خضوع القضايا للسياق. فالاقتضاء الأولي لهذه التداولية هو وجود مفهوم بسيط ووحيد للسياق، لأن السياق الذي تخضع إليه الجمل هو الذي يستعمل في تحليل أفعال اللغة، والذي يعبر من خلاله عن قواعد منطق الحوار. ومن هنا يسمح المفهوم الموحد للسياق من نمو تداولية محضة يكون موضوعها معالجة ما يعود في اللغات الطبيعية إلى الشروط العامة للتواصل» ص: 61. وكذلك في الأقسام السياق من المنظور التداولي وفي المفهوم الموحد   لستالنكير وجاك ينظر: صابر الحباشة، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية، صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط1، 2011. ص: 148.

والفونولوجية والمرفولوجية والنحوية والدلالية. وإلى **سياق الحال**: ويمثله العالم الخارج عن اللغة، بما له صلة بالحديث اللغوي، ويتمثل في الظروف الاجتماعية والبيئة النفسية والثقافية للمتكلمين أو المشتركين في الكلام(1).

وهكذا يكون السياق اللغوي هو مجموع العناصر اللغوية التي تحيط بجزء من الملفوظ، ويكون السياق غير اللغوي هو مجموع المقتضيات غير اللغوية التي يتحدد بمقتضاها الملفوظ على أنه رسالة في زمان ومكان محددين، وهذه العوامل تتصل بالمخاطب والـــمُخَاطَب و ظروف الخطاب المختلفة.

ونجد صاحب «**السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة**» وفي إطار التداولية وإجراءاتها السياقية، يتحدث عن أفعال الكلام وعلاقتها الكبيرة بالسياق؛ فنجد معه أن السياق يعضد أفعال الكلام في أي خطاب؛ حيث «يغير كل فعل كلامي لغة السياق، إذ تكلف المسألة المخاطب مثلا الجواب، وهذا ما يستدعي الاعتراض، ويؤثر السياق في عرض القول بتعديله، لأن السياق هو أثر أفعال اللغة السابقة، وسبب أفعال اللغة اللاحقة»(2)، فيتضح أن علاقة السياق بأفعال الكلام هي علاقة سبب بـــمسبب أو مسبب بسبب، فيؤثر كل فعل كلامي في السياق، ويؤثر السياق في تعديل القول.

إن لأفعال الكلام **قوة** (Forces)، وكذلك لكل فعل كلام **لازم فعل الكلام**، وكلاهما يستلزم الاتفاق والتواضع(3) (السياق)، حيث لا قيمة للمفردات أو لأفعال الكلام

---

(1)- ينظر: حلمي خليل، العربية وعلم اللغة البنوي. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص: 135.

(2)- علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة. ص: 62.

(3)- ينظر: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالأفعال، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق المغرب، ص: 127.



بعيدة عن سياقها، وينتج عن هذا دراسة أفعال الكلام التي يوجهها المتكلم داخل السياق، وفي إطار البيئة المحيطة به، ومن خلال زمان ومكان التخاطب، لكي تتضح مقاصد المتكلم والمعاني المطلوب إيصالها للمخاطب.

وتفصيل ذلك، أن في كل خطاب يوجد على الأقل شخصان، أحدهما فاعل حقيقي أو متحدث مبلغ لرسالة ما، والآخر فاعل من جهة الإمكان مستمع منصت، وهما فاعلان ينتميان على الأقل إلى جماعة لسانية واحدة؛ أي طائفة من الأشخاص لها نفس اللغة، تتفق في ضروب القيام بالفعل المشترك الإنـــجازي، وطوال مدة معينة من الوقت فإن نشاط عضوين (فأكثر) من الجماعة قد تتسق وتنتظم على معنى أن المتكلم ينتج عبارة أو ربما ليس ذلك فحسب، وإنما يصير فاعلا وينجز عددا من الأفعال الإنجازية. وهذا التوصيف لبديهيات الموقف التواصلي يفترض إعادة بناء وتركيب خاصياته في إطار البناء السياقي للخطاب.

حيث تكون الخاصية الأولى للسياق هي **الميزة الديناميكية المحركة**، فليس السياق مجرد حالة لفظ وإنما هو على الأقل **متوالية من أحوال وهيئات** اللفظ، حيث توجد مجموعة لا متناهية من السياقات الممكنة التي يستطيع أحدنا أن يكون له فيها أوضاع مخصوصة؛ أو هي حالة السياق الواقعي(1)، ويتحدد **السياق الواقعي** بفترة من الزمان والمكان، بحيث تتحقق النشاطات المشتركة لكل من المتكلم والمخاطب.

وهكذا؛ فإن السياق في التداولية يجب أن يتوفر فيه متكلم ومستمع واحد على الأقل، خطاب أو وحدات لغوية قد تتضمن أفعال كلام، ثم تنزل هذا الخطاب في زمان ومكان معينين، على أن تكون هذه الوحدات اللغوية حاملة لمعان محددة، ومن ثمة تصبح أسئلة

---

(1)- ينظر: فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 2000، ص: 258.

التداولية: من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ كيف نتكلم وماذا نقصد؟ أسئلة تبحث عن إجابات سياقية، ويصبح السياق محور التداولية.

وتعمل **المعرفة المشتركة** Connaissance commune أو الأرضية المشتركة Terrain commune ،أو العلاقات الرابطة بين المتكلم والمتلقي دورا في بناء سياق الخطاب، لوجود خصائص جامعة في أطراف الحوار أي أحوال إنجاز أفعالهم في السياق الواقعي، وبهذا الاعتبار توجد وظيفتان في السياق، وظيفة حال التكلم ووظيفة حال المخاطب، بحيث نتعرف على كل حال في السياق وفقا لما يكون فيه الشخص المشارك في المحادثة، وتقتضي أساسيات التواصل أن لا يكون المتكلم مستمعا في ذات الوقت، ومن ثمة فإن تقاليد الحوار والمحادثة تقضي بأن المشارك المستوفي وظيفة حال التكلم يمكن أن يسمى في الحوار المتكلم، والمشارك المستوفي وظيفة حال التخاطب يمكن أن يسمى المخاطب، والجامع بينهما هو المعرفة اللغوية حيث «تشكل (المعرفة اللغوية) امتلاك المتكلم السامع لـــ (الأوضاع) المتعارف عليها في عشيرته اللغوية، أي القواعد التي تكون نسق لغته. هذه القواعد، كما أسلفنا، قواعد تربط بين الخصائص البنيوية للغة والخصائص الوظيفية»[1].

إن أطراف المحادثة في علاقتها مع المعرفة المشتركة تعيد ترتيب السياق وفق شكلين جامعين هما[2]:

– السياق المستقل الحاضر في أذهان أطراف المحادثة والذي يمكن افتراضه مسبقا في التعبير اللفظي.

---

(1)- أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية، ص: 86.

(2)- ينظر: منال محمد هشام سعيد النجار، نظرية المقام عند العرب في ضوء البرغماتية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011. ص: 21.



– نواحي وجوانب السياق والتي تصبح ذات صلة وتؤخذ بعين الاعتبار بسبب المؤشرات الضمنية غير اللغوية أو أساليب بيانية في التعبير تنبئ عن شعور المتكلم.

نصل إلى القول، إنه بدون هذه المعرفة المندرجة في سياق ما لا يمكن الجزم بالموضوع الذي يدور الكلام حوله، وفوق ذلك كله لا يمكن فك شفرات الخطاب القائمة على المراوحة بين أفعال الكلام وحال التكلم، ومن دون هذه المعلومات المستوفاة من المعطيات (المعرفة الإبستيمية) الأساسية لا يصح وجود الفعل المشترك والفعل الإنجازي على الإطلاق، وإذن فإن جزءا حاسما من البنية السياقية ينبغي أن يكون ذلك التغيير الحاصل في المجموعة المعرفية (الإبستيمية) للمشاركين في الخطاب وبموجب هذا التغيير يمكن أن تحدد بداية السياق ونهايته(1).

وتزيد البحوث التداولية في معالجتها للسياق تحليلا أعمق، حيث يستعمل التداوليون مفهوم **التمام السياقي** باعتباره محددا رئيسا لعملية التأويل Interpretation(2)، ويقصدون به أن الخطاب والكلام يحمل في طياته تفاصيل نجهلها، هذه التفاصيل من قرائن والمعينات في جلاء المعنى وبيان الدلالة يحملها السياق، كما أن الجمل أو الملفوظات بلغة التداوليين تحتاج إلى التمام السياقي Contextual Completness أي أن تكون الجملة أو الملفوظ غير كاملة في حد ذاتها، لكنها كاملة إذا أخذ سياقها بعين الاعتبار، ويمكن القول أن التمام السياقي عند التداوليين يقابل التمام النحوي Grammatical Completness في الدرس العربي، مع أن «التمام السياقي درجة أو حالة من حالات الخطاب أعلى من التمام النحوي،

---

(1)- ينظر:فان دايك، النص والسياق، ص: 261، 262.

(2)- ينظر: إدريس مقبول، الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011. ص: 155.



إذ يمكن أن تكون الجمل التامة نحويا غير دالة من حيث طلب النحو للتركيب المستوفي شروط العمل النحوي من غير نظر في استيفاء الدلالة أو انعقاد المعنى»(1).

من خلال ما سبق نصل إلى أن التحليل التداولي هو ذلك التحليل السياقي الذي يراعي المقامات التي يتزل فيها الخطاب، وهي أنواع شتى: السياق اللغوي، السياق العاطفي، سياق الموقف، السياق الثقافي... نجملها كما أجملها الباحث طه عبد الرحمن(2):

أولا: **العنصر الذاتي** ويشمل معتقدات المتكلم ومقاصده واهتماماته ورغباته.

ثانيا: **العنصر الموضوعي** ويشمل الوقائع الخارجية الظروف الزمانية والمكانية المصاحبة للخطاب.

ثالثا: **العنصر الذواتي** ويشمل المعرفة المشتركة بين المتخاطبين، أو العادات والتقاليد الاجتماعية المتفق عليها بداهة بين المتكلم والمستمع.

3/– معهود المفسر في السياق:

يمثل السياق في خطاب التفسير تجاوزا لحدود الحقل المعرفي الواحد؛ تماما كما يتجاوز في التداولية درجاتها، فلا سياق إلا بالنحو والدلالة والصرف والبيان والبديع واللغة وغيرها. وهذه العلوم وإن كانت ضرورية لتفسير القرآن الكريم بدأت في سجية العرب الفصحاء الذين كانوا يعرفون إعراب القرآن الكريم بالطبع، ثم صارت هذه المعارف علومًا بعد ذلك، واستقلت عن التفسير واحتيج إليها فيه، يقول «**ابن خلدون**»: «... اعلم أنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... حتى صارت المعارف علومًا ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك... ثمّ

(1)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(2)- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ص: 221.



صارت علوم اللّسان صناعية من الكلام في موضوعات اللّغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب... بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب... وصارت تتلقى من كتب أهل اللّسان فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن»[1].

ويأتي تفسير القرآن على رأس العلوم التي اهتمت بالسياق بعده وسيلة هامة في تفسير القرآن، أداة موصلة للنظر في مدلول الألفاظ، يقول **السيوطي:** «وأمّا ما لم يرد فيه نقل فهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالاتها بحسب السياق»[2].

ولما كان للسياق هذا الدور في توجيه مدلول الألفاظ، فقد عد **الزركشي** كتاب «المفردات» من أحسن كتب غريب القرآن لأنه يتصيد المعاني من السياق، يقول: «ومن أحسنها كتاب (المفردات) لـــلراغب، وهو يتصيد المعاني من السياق»[3]، وينبه كذلك إلى ضرورة مراعاة المعنى السياقي وإن خالف أصل الوضع اللّغوي، وأشار إلى أنّ ذلك هو منهج صاحب (**الكشاف**)، بقوله: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللّغوي لثبوت التجوز، ولهذا نرى صاحب (الكشاف) يجعل الذي سيق له الكلام معتمدًا حتى كان غيره مطروح»[4]. ولا يكتفي صاحب **البرهان** بهذا؛ بل أفرد في كتابه فصلا لما أسماه «**دلالة السياق**»، وقد قال عنها: «أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره، وقد احتج بها أحمد (ت 241 هـــ) على الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع،

(1)- ابن خلدون، المقدمة، ص: 438-439.
(2)- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، 1976، 183/2.
(3)- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 291/1.
(4)- المرجع نفسه، 1/ 317.



إذ قيء الكلب ليس محرما عليه، فقال أحمد: ألا تراه يقول فيه: (ليس لنا مثل السوء العائد في هبته...) الحديث، وهذا من مثل سوء فلا يكون لنا»[1].

إن السياق عند الإمام يبدل الدلالة الظاهرة بدلالة أخرى يقصدها المتكلم في خطابه، فقد تدل الدلالة الظاهرة من التلفظ على معنى إلّا أنّه يعود ناقصًا بالنسبة لواقع المعنى الحقيقي، يقول **الزركشي**: «ومن أحاط بظاهر التفسير وهو معنى الألفاظ في اللّغة، لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني، ومثاله قوله تعالى: (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ وَلِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (الأنفال: 17)، فظاهر تفسيره واضح وحقيقة معناه غامضة، فإنّه إثبات للرمي ونفي له، وهما متضادان في الظاهر ما لم يفهم أنّه رمى من وجه، ولم يرم من وجه»[2].

ويوافق **ابن القيم الجوزية** الإمام الزركشي عندما يتحدث مبينا وظيفة السياق بما نصه: «السياق يرشدنا إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته»[3]، فالسياق أكبر من جعله قرينة لفهم النص القرآني فحسب؛ بل هو آلية جوهرية بالنسبة للنص، إنه يرشدنا إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، وهو يدلنا على أي من جوانب معنى اللفظ هو المراد، بفعل القرائن المحيطة، اللفظية منها والحالية، ثم إنه يرشدنا إلى تخصيص العام وجعله محصورًا في فئة معينة، ويساعد على تقييد المطلق. ونص ابن القيم يجعل من الفهم دون العودة للسياق فهما قاصرا على إدراك كل الحقيقة، ويجعل من السياق أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره،

---

(1)- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 123/2.

(2)- المرجع نفسه، 2/ 155.

(3)- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، 9/4 – 10.



وغالط في مناظراته، أي إن العلم بالسياق يؤمن المؤول والمفسر من الغلط في التأويل والتفسير، فهو ميزان الحكم على صحة تلقي الكلام وهو السبيل لفهم مراد المتحدث.

وعلى هذا؛ يحمل السياق عند المفسرين – في كثير من الأحيان – على الامتناع عن الأخذ بظاهر المعنى الذي يتبادر للأذهان لأول وهلة، فكانوا يعدلون عن ظاهر المعنى إلى معنى آخر يتناسب مع السياق، فهو في علوم التفسير وعلوم القرآن بصفة أدق «أكبر من مجرد وسيط مادي يقتصر دوره على توضيح النص فقط أو على توطئة للفهم، وهذا التفات غاية في الدقة. وإذا كان السياق في الدرس الحديث ظل لفترة غير قصيرة يقوم بوظيفة مزدوجة (يحصر التأويلات الممكنة... ويدعم التأويل المقصود) فإن السياق في علوم القرآن يتجاوز مجرد حصر التأويلات الممكنة أو تدعيم بعضها، إنه لا يلي النص ولا يوازيه، ولكنه يرافقه يتدخل في تشكيل البنية وتوجيه الخطاب»(1)، ولما كان السياق يرافق النص ويتدخل في تشكيل البنية وتوجيه الخطاب، كان تمييز **ابن تيمية** رحمه الله بين نوعين من المفسرين(2):

أ– قسم راعى المعنى الذي رآه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

ب– وقسم راعى مجرد اللّفظ، وما يجوز عندهم ما يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به، ولسياق الكلام.

ويمكن القول إن السياق في تفسير القرآن الكريم مرتبط بالمفاهيم الآتية:

– السياق هو الغرض، أي المقصود من إيراد الكلام.

---

(1)- محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2009م، ص: 25، 26.

(2)- ابن تيمية، مقدمة في التفسير، مطابع الرياض، السعودية، ط1، 1381هـ، ص: 356.



- السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص أو نزل، أو قيل بشأنها.
- السياق هو المحيط اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع النظر أو التحليل.

وهذه المفاهيم في حقيقتها تعبر عن القرائن المقالية والحالية للخطاب، والتي تمثل السياق بنوعيه، اللّغوي وغير اللّغوي.

1/ القرائن المقالية

فالقرائن المقالية هي الوحدات الدلالية التي تسبق أو تلي الملفوظ المراد تفسيره؛ ذلك أن السياق يؤثر في تحصيل المعنى كون الوحدة اللّغوية تستمد معناها أو جزءا منه من الوحدات التي تحيط بها، وهكذا تشكل الوحدات المحيطة بالملفوظ القرائن المقالية أو اللّفظية، التي تعين على تحديد الدلالة، و يمكن تقسيم هذه القرائن إلى ثلاثة أقسام:

1- ما يتصل بالوحدة في الموضع نفسه الذي ترد فيه؛ أو القرينة الموجودة في الآية نفسها: وهو قسم للسياق الداخلي أو داخل النص، وإلى هذا أشار **الزركشي** حين فسر التأويل بأنه: «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية»[(1)]. فما يسبق الآية أو يلحقها يشكل جزءا من معناها الذي لا يتم إلاّ بمعرفته والإحاطة به، أي الألفاظ الموجودة في الآية نفسها تفسر المراد ، ومثل ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ ﴾[(2)] . إذْ لو تركت الآية دون قرينة **(من الفجر)** لأصبح المعنى مثار تأويل غير محددٍ، وقد حدث هذا، حيث إنّه لما نزلت الآية، كان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين لونهما، فأنزل الله بعد ذلك (من الفجر)، فعلموا أنّه يعني الليل

---

(1)- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/ 222.

(2)- البقرة/187.

والنهار. فكلمة (من الفجر) قرينة لفظية أظهرت المعنى المقصود من الآية وأوضحت المراد بها[1].

2– السياق الذي ترد فيه الوحدة في القرآن ككلّ؛ أو تفسير القرآن بالقرآن: إن القرآن يفسر بعضه بعض، فالسياق القرآني ككلّ أمر وظفه المفسرون في خطابهم وفي توجيههم المعنى، ذلك «أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على الإيجاز والإطناب وعلى الإجمال والتبيين، وعلى الإطلاق والتقييد، وعلى العموم والخصوص، وما أوجزه في مكان قد بسط في مكان آخر، وما أجمل في موضع قد بين في موضع آخر، وما جاء مطلقًا من ناحية قد يلحقه التقييد من ناحية أخرى، وما كان عامًا في آية قد يدخله التخصيص في آية أخرى»[2]. ويكون تفسير القرآن بالقرآن بالنظر في كتاب الله كله أولا، ثم بجمع ما تكرر منه في موضع واحد، وبعدها مقابلة الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهبًا على معرفة ما جاء موجزًا، وما جاء مبيناً على ما جاء مجملاً، وليحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن[3].

ولعل تفسير القرآن بالقرآن من أعلى مراتب التفسير وأقواها، لأن الله عز وجل هو من يحدد مراده من النصوص المنزلة سواء كان القرآن أم في السنة النبوية بعدها وحيا من الله، وهذا ما قرره **الزركشي** فيما نصه: «أحسن طريق أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه بسط في آخر فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، قال تعالى: ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ ولهذا قال صلى الله عليه وسلم:

---

(1)- ينظر في تفسير الآية: جامع البيان. 513/3.
(2)- الذهـــبـــي محمد حسين، التفسير والمفسرون، 1/ 37.
(3)- ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.



«ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» يعني السنة فإن لم يوجد في السنة يرجع إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن ولما أعطاهم الله من الفهم العجيب»[1]، وكذلك يقول **ابن تيمية:** «... أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنّه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان بسط في موضع آخر»[2].

ومن الأمثلة الموضحة لتفسير النص بالنص في القرآن الكريم ما ورد فيه من الآيات المتعلقة بتحريم الدم، فقد ورد لفظ الدم في العديد من الآيات مطلقا كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ﴾[3] ، وفي قوله تعالى﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ... ﴾[4]،وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ ﴾[5]، ولكن جاءت آية أخرى من سورة أخرى، فقيدت هذا المطلق، وهي قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴾[6] فقصرت الآية الدم في المسفوح والمسال دون ما تبقى في العروق.

3– السياق الذي ترد فيه الوحدة من خارج النص القرآني، ويكون ذلك عموماً في الشعر العربي؛ أو بنص يعضد المعنى المراد، حيث يعمد المفسر إلى تسييق النص أو الآية بمراعاة السياق الذي ترد فيه المعاني من خارج النص القرآني، وأكثر ما يكون ذلك في الشعر العربي؛ إذْ هو ديوان العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ووفق أساليبهم في البيان، أو المثل السائر ومعهود العرب في الخطاب، ومن أمثلة ذلك تفسير **ابن جرير الطبري** للآية الكريمة:

---

(1)-الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/ 175، 176.

(2)- ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص: 363.

(3)- البقرة/173

(4)- المائدة/ 3.

(5)- النحل/115.

(6)- الأنعام/145



﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ ۖ﴾[1] ، يقول المفسر: «﴿فاستجاب لهم﴾ بمعنى فأجابهم كما قال الشاعر:

وداع دعا:يـــا مـــن يجيـــب إلى النـــدى　　فلـــم يســـتجبه عنـــد ذاك مجيـــب

بمعنى: فلم يجبه عند ذاك مجيب»[2].

2/ القرائن الحالية:

أما القرائن الحالية فهي القرائن المحيطة بالوحدات اللغوية التي تشكل ظروف وملابسات الخطاب، أو هي (سياق الحال) في النظرية الغربية الحديثة، **إنها في علوم التفسير السياقات** التي حفت بنزول القرآن الكريم من ظروف وملابسات معينة في فهم معنى الآيات ودلالتها، وعلى هذا فالمعنى يحوزه الرسول والصحابة والتابعين لأنّهم الأكثر إدراكاً لهذه الظروف والملابسات ومقتضيات الأحوال التي ترافق نزول الآيات؛ **يقول الشاطبي**[*]: «فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، ومن كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل»[3]، وتشمل القرائن الحالية كل عناصر التواصل من المتكلم وما يتصل به، والمتلقي وما يتصل به. ثم العلاقة بين المتكلم والمتلقي، وكذلك الموقف الكلامي مناسبة الخطاب. والظروف الخارجية المحيطة بالخطاب.

---

(1)- آل عمران/ 195.

(2)- جامع البيان.488/7.

(*)- الشاطبي: هو أبو اسحاق ابراهيم الشاطبي بن موسى الشاطبي ، من علماء الأندلس، له عدة مصنفات في أصول الشريعة مثل : كتاب الاعتصام،وكتاب الموافقات، والإفادات والإنشادات، وكتاب المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية(وهوكتاب في شرح ألفية ابن مالك في النحو) وغيرها.

(3)- الشاطبي، الموافقات، 289/3.



وفي عمل المفسرين للقرآن الكريم حضور مكتمل لكل هذه العناصر، فقد حفلت بها تفاسيرهم وشكلت جزءا من منهجهم في التعامل مع النص القرآني لفهم دلالته، ويمكن أن نعدها أصولا يستأنس بها لفهم النص، وهذه العناصر تدخل ضمن القرائن المعنوية التي تقابل القرائن اللّفظية المعينة على التفسير، وهي كثيرة ومتشعبة بحيث لا يمكن الإحاطة بها، ومع هذا، فإن النص القرآني «يظل ثابتا في أطره الصورية، وأشكاله النسقية، إلا أنه يقدم في ذات الوقت مفاتيح تعين على تغيير مجالات حقوله الدلالية، ليس تغييرا جذريا في إطار امتدادي توسعي للحقل الدلالي، بما يوفر للمعطيات والمفاهيم الجديدة مكانا لها في نطاق القراءة العامة للنص وفي نطاق المرجعية الذهنية التي تفيد بقدرة النص القرآني على احتواء الحوادث كلها بكيفية من الكيفيات اللغوية المتاحة في نسقه الخطابي»[(1)].

وقد أدرك الإمام **الشاطبي** قيمة القرائن الحالية وأشار إليها بقوله: «معرفة مقاصد الكلام إنّما مداره معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع، إذْ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك»[(2)]. وهذا إجمالا لعناصر التواصل الستة ووظائفها في فهم النص.

فما يتصل بالمخَاطِب، معلوم عنه أن القرآن كلام الله المنزل على رسوله، يختلف عن باقي النصوص كونه خطاباً من الله تعالى لا يمكن الإحاطة بكنه ذاته العلية، ومن ثم يصعب معرفة القصد في الكثير من الأحيان، وفي هذا نقل **الزركشي** عن القاضي **شمس الدين الخويني** قوله: «علم التفسير عسير، أمّا عسره فظاهر من وجوه؛ أظهرها أنّه كلام متكلم لم

---

(1)- عبد الجليل منقور، النص والتأويل. ص: 25، 26.

(2)- خالد عبد الرحمن العكك، أصول التفسير وقواعده، بيروت، 1406هـ، 1986م، ص: 102.

يصل النّاس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه بخلاف الأمثال والأشعار، فإنّ الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه»(1). فعسر التفسير حسب الزركشي مرده أن المخَاطِب متكلم لم يصل الناس إلى مراده، بخلاف الشعر أو المثل، فالعلم بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو ممن سمع منه.

ونتيجة لهذا، يمكن القول إنّ المفسرين يفسرون آيات الصفات بناء على مذهبهم العقدي والفقهي، حيث إن الخلاف حول مسائل العقيدة بين الفرق الإسلامية مرده عسر في فهم المتكلم ومن ثمة تأويل الخطاب، فتُأول آيات الصفات وغيرها، بما يتوافق مع المذهب العقدي للمفسر.

أمّا المخاطَبُ، أو متلقي النص القرآني فقد أولى له المفسرون عناية بالغة، حيث إن صياغة خطاب التفسير استنباطا لدلالة النص القرآني يراعي اختلاف من يوجه إليه الخطاب، فذات الخطاب يختلف صياغة ودلالة، بين أن يكون موجهاً للمؤمن وبين أن يكون موجهاً للكافر، وذات الخطاب يختلف فهمه بحسب الحالين وبحسب المخاطبين، وهكذا فالنص القرآني «حدث لساني، وظفت فيه الطاقات الإخبارية والتأثيرية للاختيارات اللغوية توظيفا يهدف أولا إلى إبلاغ الرسالة عبر هذا اللسان، ويهدف ثانيا إلى استمرارها بالفاعلية ذاتها عبر العصور والأزمان»(2).

ولعل تقسيم المفسرين لنصوص القرآن الكريم إلى قسمين هامين هما النصوص المكيّة والنصوص المدنيّة، يدخل ضمن العناية بالرسالة، وتقريب فهما ووضعها في سياقها المقامي، وعناية بالمتلقي، إذْ القرآن المكي المقصود به. أو جل المقصود به. أهل مكة، وأكثرهم مشركون، وأمّا القرآن المدني فإنّ أهل المدينة. وأكثرهم مؤمنون. هم المخاطبون به، وهكذا

---

(1)- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 16.

(2)- محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، ص: 126.

فمعرفة مكي القرآن ومدنيه يساعد كثيراً في السياق، وعلى فهم الظروف التي كان يعالجها القرآن الكريم في كلّ من المجتمعين المكي والمدني، وعليه نتصور «أن انطلاق المفسرين من خطاطة بفضاءات الترول قد استتبعه بناء ما يمكن دعوته بـــ (سلم للفهم) لا ينظر فيه إلى مكونات النص إلا في ارتباط المتأخر منها بالمتقدم، أي في ارتباطها بالنظام الترتيبي للتتريل. لهذا أكد الشاطبي أن «المدني من السور ينبغي أن يكون مترلا في الفهم على المكي. وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التتريل وإلا لم يصح»[1].

إن عناية المفسرين بما يسمى أسباب الترول من أبرز مظاهر العناية بالسياق، حيث تمثل أسباب الترول أو ما يعرف بـــ **(علم الأسباب)** تصورا دقيقا للسياق، باعتبار سبب الترول يمثل عند المفسرين ظروف الخطاب وملابساته، فكأنّه يؤرخ لأحداث النص، ولدواعي ظهوره، ولأجل هذا كان الإلمام بأسباب الترول من مقتضيات التفسير، ومن بين ما يشترط في المفسر.

وقد قسم أهل النظر من التفسير أسباب الترول إلى عام وخاص، وهذا حتى لا تقتصر وظيفة الأسباب على الأحداث التي حفت بالآيات فحسب، بل حتى تشمل الأسباب الظروف النفسية والاجتماعية والتاريخية التي صاحبت نزول الآيات.

ويمثل السبب العام والخاص سياق النص المقامي؛ **حيث يتعلق السبب العام** بمجتمع الوحي، أو الجماعة التي كانت تعيش لعصر الترول وثقافتها وعاداتها، وكذلك نبأ العرب قبل مجيء الإسلام وما جاورها من أمم، في حين **يكون السبب الخاص** الحادثة المباشرة التي ارتبط بها نزول الآية أو السورة من القرآن، وهي من المعينات على فهم القرآن قبل أن تكون

(1)- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة. ص: 207.

سبباً ضرورياً في وجود النص، يقول **ابن تيميّة:** «ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب... وقولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة أنّه سبب النزول ويراد به تارة أنّ ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول عُنِـــيَ بهذه الآية كذا»[1].

وإنّ معرفة هذا السبب الخاص تعين كذلك على التصور الواضح للموقف الذي نزلت الآية في خضمه، وهذا يزيد من مجال معرفتنا بالخلفيات التي تعيننا على التفسير والتأويل، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في الآية: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾[2] ، حيث أن عزل هذه الآية عن سبب نزولها يسبب غموضا في فهم المراد من قرينة الناس، فسبب النزول يشير إلى القائل المشار إليه في الآية، **فالناس الأول** هم قوم كان أبو سفيان سألهم أن يثبطوا رسول الله وأصحابه الذين خرجوا في طلبه بعد منصرفه عن أحد إلى حمراء الأسد، و(**الناس**) الثاني هم أبو سفيان وأصحابه من قريش الذين كانوا معه[3]، فتخصيص دلالة العموم في دال (الناس) كان نتيجة لربط الآية بسياقها الخارجي أو سبب نزولها.

وعلى العموم فقد شكل السياق، بنوعيه، جزءا من منهج المفسرين في تبيان معنى الآيات واستنباط ما فيها من دلالات وأحكام، معتمدين في ذلك على القرائن الحالية والمقالية، حيث إن «الفهم الدقيق للآيات والرغبة في الوصول إلى علة الحكم هو الهدف من ربط النص بسياقه الاجتماعي التاريخي، وهو هدف يرمي إلى الانتقال من زمنية الدلالة إلى عموميتها، من الحدث المحدد إلى الحوادث المتجددة في الزمان. وهذا بذاته دال على الوعي

---

(1)- ينظر:ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص: 339 - 340.

(2)- آل عمران/ 173.

(3)- ينظر:جامع البيان. 400/7.

بقيمة السياق وأهميته في فهم النص، ودال أيضا على الوعي بخطورته وقدرته على تجميد النص بتزمينه في نقطة محددة»[1].

والخلاصة أنّ المفسرين راعوا السياق والمعنى الذي يولده، مع التفات إلى دلالة اللفظ المعجميّة، ومثلت مباحث السياق معرفة بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبمعرفة المكي والمدني، وكذلك بالسياق اللغوي الداخلي بربط الآية بالآية، وتفسير القرآن بالقرآن أو القرآن بالشعر العربي.

رابعا: السياق اتساق للمعنى في تطبيقات الطبري

يقف الطبري على دقائق التفسير بتوظيفه السياق في تفسير آيات القرآن الكريم؛ وقد عَد القرآن الكريم بمثابة السورة الواحدة، يفسر بعضه بعضا، ومن ثمة لم يكتف الطبري بصورة واحدة للسياق في مفهومه التداولي وفي تقسيمه اللساني المعروف، بل تتعدد صور السياق عنده؛ فحينا يكون سياقا لغويا، وأخرى غير لغوي، أو قد يكون مزدوجا، هادفا بذلك إلى تبيان المعنى المراد من الآية لا بمجرد بيان معاني الألفاظ المشكلة لها أو التي تحمل دلالات متعددة فحسب، بل إن المعنى يحدده السياق بقرائنه اللفظية والمعنوية.

وقد عبر الطبري عن قيمة السياق في ترجيح الدلالة أحسن تعبير عندما قال: «فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل أو خبر عن الرسول تقوم به حجة فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد»[2]، فلا صرف للكلام عما هو في سياقه إلا بحجة قوية. وعليه فالسياق من أهم الأدلة التي يستند إليها في الموازنة والترجيح.

---

(1)- محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن. ص: 87.
(2)- جامع البيان، 389/9.



ففي تفسيره مثلا لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًاۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1] ،نجده يجعل السياق اللغوي دليلا في ترجيح دلالة على أخرى، حيث ذكر أن أقوال أهل التأويل مختلفة في عود الضمير (الهاء) لقوله تعالى (فيه شفاء)، فقد قيل (الهاء) تعود على (القرآن) وهو قول مجاهد[2]، في حين أن الذي قال بأن (الهاء) عائدة على (العسل) هو قول قتادة وابن عباس[3]. ويستند الطبري في كل هذا إلى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، من أن رجلا جاءه، فذكر أن أخاه يشتكي بطنه، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «اذهب فاسق أخاك عسلا»، فجاءه ثانية فقال: ما زاده إلا مرضا فقال له النبي صلى الله عليه واله وسلم): "اذهب فاسق أخاك عسلا فقد صدق الله وكذب بطن أخيك" فسقاه فشفي[4]. ثم يرجح الطبري قول مجاهد على قول قتادة وابن عباس مستندا في ذلك على قرينة غير لغوية قائلا: «وهذا القول، أعني قول قتادة، أولى بتأويل الآية، لأن قوله (فيه) في سياق الخبر عن العسل، فإن تكون الهاء من ذكر العسل، إذ كانت في سياق الخبر أولى من غيره»[5].

ولئن صرح الطبري بلفظ السياق قاصدا السياق اللغوي فإنه اعتمد على قرينة معنوية غير لغوية في ترجيح المعنى الذي يريده، حيث تشير الآية(*) التي سبقت هذه الآية التي

([1])- النحل / 69

(2)- ينظر: جامع البيان، 184/14.

(3)- ينظر: المصدر نفسه، 185/14.

(4)- ينظر:المصدر نفسه ، 185/14.

(5)- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(*)- قوله تعالى في الآية 68 من سورة النحل: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾



يفسرها الطبري، إلى أن الله قد أوحى إلى النحل كي تتخذ من الجبل والشجر بيتا لها ابتغاء أكل الثمر، ليخرج من بطونه شراب متغاير الألوان، هو الذي فيه الشفاء للناس. فربط معنى الآية بمعنى الآية التي سبقتها هي القرينة المعنوية التي اعتمدها الطبري، فالسياق هو الذي حدد المعني المراد، إذ إن الحديث عن الشراب هو العسل هنا، وليس عن القرآن، وإن كان فيه شفاء لقلوب العباد.

لقد جعل الإمام المفسر منهجه في ترجيح معاني الآيات يستند على القرائن السياقية، فهي آلية تعبر على صحة تأويله للآيات الكريمة، فقد ذكر لنا اختلاف أهل العلم في تأويل حرف (**ما**) الثانية في قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ﴾[1]، فمنهم قائل بأنها أداة نفي أو جحود تحمل معنى (**لم**)، على تأويل (**ولم يترل على الملكين**)، ومنهم قائل بأنها تحمل معنى (**الذي**)؛ على تأويل (**واتبعت اليهود تلك الشياطين في ملك سليمان الذي أنزل على الملكين**)، وأولها آخرون بالتأويل نفسه إلا أنهم جعلوها معطوفة على (ما) في قوله تعالى: (وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ) ، فتكون الثانية معطوفة على الأولى وأن الأولى بمعنى السحر، والثانية بمعنى التفريق بين المرء وزوجه. أما إمام المفسرين الطبري فقد رجح تأويل دلالة (**ما**) هنا على معنى (**الذي**) دون معنى الجحد، ودليله ما يحمله السياق المعنوي من دلالة. حيث إن الأداة (ما) لو كانت تحمل معنى الجحد أو النفي فستنفي عن الملكين أن يكونا مترلا عنهما، ويكون الاسمان (هاروت وماروت) بدلا عن الملكين؛ يقول الطبري: «فإذا فسدت هذه الوجوه التي دللنا على فسادها، فبين أن معنى (ما) التي في قوله (وما أنزل على الملكين) بمعنى (الذي)، وأن هاروت

---

[1] البقرة / 102

وماروت مترجم بهما (أي أنها بدل) عن الملكين، ولذلك فتحت أواخر أسمائهما؛ لأنهما في موضع خفض على الرد على الملكين، ولكنهما لما كانا لا يجران فتحت أواخر أسمائهما»[1].

ولعل ما يميز الممارسة التفسيرية عند الطبري في أثناء اعتنائه بالسياق؛ دمجه للأسيقة المختلفة، فقد يجمع أحيانا بين قرينتي السياق اللفظي المقالي والمعنوي المقامي في الترجيح، أي إنه يعضد الدلالة اللفظية بالدلالة السياقية، فهو في تفسيره قوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ ﴾[2] ، يشير إلى اختلاف القراء في قراءة (أزلهما) حيث قرئت بوجهين (فأزلهما) بتشديد اللام بمعنى استزلهما، أو أكسبهما الزلة من (الزلل)، فيقال: زل الرجل في دينه، إذا هفا وأخطأ، وإزلال الشيطان لهما كما قال ابن عباس: إغواؤهما، وقرئ (فأزلهما) بمعنى إزالة الشيء عن الشيء أي تنحيته عنه، أنحاهم عن الحال التي كانا عليها يقول الطبري: «اختلفت القرأة في قراءة ذلك. فقرأته عامتهم (فأزلهما) بتشديد اللام، بمعنى استزلهما من قولك زل الرجل في دينه: إذا هفا وأخطأ.... وقرأه آخرون (فأزالهما) بمعنى إزالة الشيء عن الشيء، وذلك تنحيته عنه»[3].

وقد رجح الإمام الطبري قراءة (أزلهما) بتشديد اللام، معيدا دلالة المفردة إلى السياق دون أن يصرح بذلك، ذكرا أنه لا اتساق للنص إذا تساوى معني الإزالة – وهو التنحية – مع معنى الإخراج، حيث إن المعنى الراجح من الآية الكريمة هو إن إبليس استزلهما عن طاعة الله عز وجل فاخرجا من الجنة، فضلا عن أن هذا الوجه قد قرأت به القراء، يقول الإمام: «وأولى القراءتين بالصواب، قراءة من قرأ (فأزلهما)، لأن الله جل ثناؤه قد أخبر في الحرف الثاني الذي يتلوه. بأن إبليس أخرجهما مما كانا فيه. وذلك هو معنى قوله (فأزالهما)، فلا

(1)- جامع البيان،637/1.

(2)- البقرة/ 36.

(3)- جامع البيان، 524/1.

وجه – إذ كان معنى الإزالة معنى التنحية والإخراج – أن يقال (فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) فيكون كقوله: فأزالهما عن طاعة الله – كما قال جل ثناؤه: (فأزلهما الشيطان) وقرأت به القراء – فأخرجهما باستزلاله إياها من الجنة»(1).

والواضح أن الطبري رد بهذا على من قرأ (أزالهما) دون أن يقدم أي دليل، مشيرا إلى ذلك بقوله (وأولى القراءتين بالصواب قراءة من قرأ: (فأزلهما)، لأن الله جل ثناؤه قد أخبر بمنطوق الآية بأن إبليس أخرجهما مما كانا فيه وذلك هو معنى قوله (**فأزلهما**) فلا اتساق وانسجام إذا كان معني الإزالة هو التنحية والإخراج كأن يقال: (فأزلهما الشيطان عنها فأزالهما مما كانا فيه)، ولكن المعنى المتبين من سياق الآيات الكريمة وعملا بانسجامها هو أن يقال فاستزلهما إبليس عن طاعة الله، كما في قوله تعالى (فأزلهما الشيطان) وقرأت به القراء فأخرجهما باستزلاله إياهما من الجنة(2).

ومما يبين عناية الطبري ومراعاته للسياق ودمجه للسياق الحالي والمقالي، وإدراكه أهمية السياق اللفظي والمعنوي، ملاحظته لتناسب اللفظ والمعنى في سياق النص القرآني، أي إن للمفردة القرآنية اتساقا مع ما تقدمها وما تلاها من مفردات، استنادا إلى القرينة اللفظية التي تحدد المعنى المراد، وهذا جلي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ ﴾(3)، حيث ذكر أن قوله تعالى (وكتبه) قد قرئت على طريقين أو وجهين: أولها (وكتبه) جمعا، وثانيها (وكتابه) على الإفراد. وتفصيل ذلك أن: «ابن خالويه قد ذكر أن حجة من قرأ بالجمع (أنه شاكل بين اللفظين وحقق المعنى)، أي إن ما تقدمه وهو قوله تعالى (كل آمن بالله

(1)- جامع البيان ، 525/1.
(2)- ينظر: المصدر نفسه، 363/1.
(3)- البقرة /285



وملائكته)، وما تأخر عنه وهو قوله تعالى: (ورسله) كان بلفظ الجمع، لذا ورد قوله تعالى: (كتبه) ليكون الكلام مؤتلفا على سياق ونسق واحد أما من قرأ(وكتابه بإفراده، فقد ذكر القرطبي أنه أراد بذلك المصدر الذي يجمع كل مكتوب نزل من عند الله»(1).

و لم يغفل الطبري عن ذكر أنه مروي عن ابن عباس (رضي الله عنه) أنه قرأ (وكتابه) مفردا، ذاهبا إلى إن الكتاب أكثر من الكتب أي إنه اسم للجنس، ودليله في هذا قوله تعالى: ﴿ وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾(2) ، أي جنس الناس وجنس الكتاب.

وهذا ما يتبين للدارس لنصوص المفسرين في تفسيرهم للآية من سورة البقرة، إذ يذهب **الزمخشري** في تفسيره للآية إلى قوله: «وقرأ ابن عباس: (وكتابه) يريد القرآن أو الجنس وعنه الكتاب أكثر من الكتب. فإن قلت: كيف يكون الواحد أكثر من الجمع؟ قلت: لأنه إذا أريد بالواحد الجنس — والجنسية قائمة في وحدان الجنس كلها — لم يخرج منه شيء. فأما الجميع فلا يدخل تحته إلا ما فيه الجنسية من الجموع»(3)، أي إن استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع، لأن المفرد يشمل جميع الآحاد، بخلاف الجمع فإنه يكون مستغرقا للجموع أولا ثم الآحاد.

وأما **ابن عاشور في التحرير والتنوير** فجاء تفسيره للفظ (كتبه) بما يلي: «وعن ابن عباس أنه قال لما سئل عن هذه القراءة: (كتابه أكثر من كتبه — أو — الكتاب أكثر من الكتب) فقيل أراد أن تناول المفرد المراد به الجنس أكثر من تناول الجمع حين يراد به الجنس، لاحتمال إرادة جنس الجموع، فلا يسري الحكم لما دون عدد الجمع من أفراد الجنس ولهذا

---

(1)- جنان محمد مهدي العقيدي، النقد اللغوي عند الطبري إمام المفسرين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2012، ص: 171.

(2)- العصر/1،2

(3)- الزمخشري، الكشاف، 519/1.



قال صاحب المفتاح (استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع). والحق أن هذا لا يقصده العرب في نفي الجنس ولا في استغراقه في الإثبات. وأن كلام ابن عباس – إن صح نقله عنه – فتأويله أنه أكثر لمساواته له معنى، مع كونه أخصر لفظا فلعله أراد بالأكثر الأرجح والأقوى»[1].

وكان الإمام الطبري قد اختار قراءة الجمع (كتبه)، مرجحا رأيه بناء على دلالة القرينة اللفظية والسياق القرآني الذي وردت فيه اللفظة، فهو وإن لم يصرح بلفظ السياق فقد أشار إلى **اتساق الكلام المتقدم والمتأخر** من حيث اللفظ والمعنى، فقد قال في تفسيره: «وذلك وإن كان مذهبا معروفا، فإن الذي هو أعجب إلي من القراءة في ذلك أن يقرأ بلفظ الجمع، لأن الذي قبله جمع، والذي بعده كذلك، فإلحاق (الكتب) في الجمع لفظا به أعجب إلي من توحيده وإخراجه في اللفظ بلفظ واحد، ليكون لاحقا في اللفظ والمعنى بلفظ ما قبله وما بعده، وبمعناه»[2]. وهكذا ربط الطبري دلالة المفردة بنسيج الآية سابقها مع لاحقها، وتخريج ذلك وفق منطق اللغة من ناحية، ومنطق الدلالة من ناحية أخرى، حيث إن الإيمان يجب أن يعم جميع الكتب السماوية المنزلة على جميع الأنبياء ولا يخص القرآن وحده. ولعل ما يؤيد ذلك ويعضده مجيء قوله تعالى (ورسله) المتأخر بلفظ الجمع، وهو معطوف على ما سبقه.

إن ربط دلالة المفردة بنسيج الآية أو التأويل بما يدل أول الكلام عن آخره أو أوله عن آخره يمثل عملا بمقتضى سياق النص اللغوي، وإحكاما للترابط بين أجزاء النص وتحقيقا للتأويل المقصود، ومن ثم هو أصل من أصول التفسير عند الإمام؛ حيث يحقق هذا الأصل اتساق معنى الآية، وبيان ذلك أن التأويل أو التفسير عند الإمام محكوم بما يعرف بـــ (**فطرة النظم**

(1)- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984. 133/3.
(2)- جامع البيان، 206/3.



القرآني نفسه)[1]، فالطبري يعمد إلى هذا التأويل الذي يتسق به معنى الآية الكريمة بما يستلزم تحديد مضمون الجملة كلها مع سياقها، سابقها ولاحقها معا، أو ربما إضافة معنى يقتضيه اتساق اللفظ مع المعنى المراد توضيحه، اعتبارا من أن الدلالة تتوقف على المعنى المضاف إلى الآية، عقلا أو شرعا أو واقعا، وشفيعنا في هذا تفسيره لقوله عز وجل﴿قُل مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا ﴾[2] ، فقد فسرها الطبري بقوله: «يعني بقوله جل ثناؤه (قل متاع الدنيا قليل) قل يا محمد لهؤلاء القوم الذين قالوا (ربنا لما كتبت علينا القتال، لو لا أخرتنا إلى أجل قريب – عيشكم في الدنيا، وتمتعكم بها قليل، لأنها فانية، وما فيها فان والآخرة خير) أي (نعيم) الآخرة خير»[3]، ثم يضيف «ومعنى الكلام ما وصفت من أنه معني بها (نعيمها) لدلالة ذكر (الآخرة) بالذي ذكرت به، على المعنى المراد منه»[4].

فالملاحظ على خطاب التفسير عند الإمام إضافته لكلمة (**نعيم**) تأويلا ينسجم ويتسق به معنى الآية، ثم يربط أول الآية بآخرها وآخرها بأولها، ثم يعلل هذه الإضافة بما يثبت فكرة التسييق أو الترابط والاتساق بين أجزاء معنى الآية الكريمة، فالطبري يذكر (**الآخرة**) وما فيها من خير (**نعيمها الباقي**) في مقابل (**متاع الدنيا القليل**) وما فيه من (**فناء**)، مقابلة تحقق ربط دلالة أول الكلام بآخره وآخر الكلام بأوله، عن طريق الاقتضاء العقلي المنطقي من ناحية، وعن طريق ما تقتضيه خصائص العربية من أن العرب «تبتدئ الشيء من كلامها، يبين أول

---

(1)- ينظر:الشافعي، الرسالة، ص ص: 51، 52.

(2)- النساء/ 77

(3)- جامع البيان، 551/8.

(4)- المصدر نفسه، 551/8..



لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه أوله»[1] من ناحية أخرى، وهكذا فهو تفسير تحكمه فطرة النظم القرآني، يعمل على **رعاية السياق الذي يتم به اتساق المعنى.**

ومن الأمثلة الأخرى لرعاية السياق المحقق لاتساق المعنى عند الطبري، تفسيره لكلام العزيز في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[2]، من أن الدرجة هي **درجة إحسان وتسامح وفضل**، بناء على ما يقتضيه المنطق العقلي واللغوي، وهذا من مقتضيات كمال الرجولة المستفادة من كلمة (للرجال)، ومع أن صيغة الملفوظ في قوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) تحمل **الاستعلاء والإمرة**، إلا أن السياق القائم على أن أول الكلام يبين آخره وآخره الذي يبين أوله، يقتضي تأويل صيغة الملفوظ بجعلها تتضمن الأمر، بحيث يأخذ الرجل نفسه بتحقيق الدرجة على النساء بالفضل والإحسان والمكارم، يقول الطبري بعد سرده لأقوال السلف في تفسير الآية: «وأولى الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عباس وهو أن الدرجة التي ذكرها الله تعالى في هذا الموضع هو الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه»[3]، والربط هنا بين أول الآية وآخرها أول آخر الآية وأولها هو أن ابن جرير برر تفسيره هذا من أن الله جل ذكره قد ذكر (وللرجال عليهن درجة) بعد قوله (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) حيث إن قيمة العدل هذه (لهن مثل الذي عليهن) يقابلها لوازم الرجولة العفو والصفح؛ يقول الطبري: «ندب الرجال إلى الأخذ عليهن بالفضل، إذا تركن أداء بعض ما أوجب الله لهم عليهن، فقال تعالى ذكره (وللرجال عليهن درجة) بتفضلهم عليهن، وصفحهم لهن عن بعض الواجب لهم عليهن وهذا هو المعنى الذي قصده ابن عباس

(1)- الشافعي الرسالة، ص: 25.

(2)- البقرة/ 288

(3)- جامع البيان، 566/4.



بقوله (ما أحب أن أستنظف جميع حقي عليها) لأن الله تعالى ذكره يقول (وللرجال عليهن درجة)»[1].

واضح أن إمام المفسرين يجاوز بالسياق الحقل اللغوي إلى المنطق والإعمال العقلي، بزيادته لمعان في معاني الآيات، قد تبدوا للناظر أنها ليست منها، حيث يفسر قوله تعالى: : ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2] ؛ بقوله: «فتأويل الكلام وليعلم الله الذين آمنوا منكم – أيها القوم – من الذين نافقوا منكم»[3]، لقد أضاف الطبري جملة (من الذين نافقوا منكم) وهي ليست من منطوق الآية، فهو تأويل استدعى الإمام لإقامة الدليل عليه، فاستدرك قائلا: «فاستغنى بقوله (وليعلم الذين آمنوا منكم) عن ذكر قوله (من الذين نافقوا منكم) لدلالة الكلام عليه»[4]، عن أي دلالة كلام يتحدث المفسر هنا؟ إنها دلالة أول الكلام (وليعلم الله الذين آمنوا منكم). ثم يضيف المفسر برهانا على تأويلا بقوله: «إذ كان في قوله (الذين آمنوا) تأويل (أي...) فكأنه قيل (وليعلم الله أيكم المؤمن) كما قال جل ثناؤه: (لنعلم أي الحزبين)»[5].

ولعل هذه القراءة التداولية للطبري وإن أعملت العقل والرأي فهي تستند على السياق اللغوي، وعلى ما تقوله أعراف العربية وقواعدها، ومن ثمة اشتقاق للمعنى على أساس اتساق الآية الكريمة، فكأنه يثبت ما مؤداه: **إن ما فهم عقلا جاز لنا حذفه لغة**، ولاشك أن هذا الفهم من لدن الطبري يمثل فهما تداوليا بامتياز.

---

(1)- المصدر نفسه، 4/ 555.

(2)- آل عمران/ 140

(3)-جامع البيان ، 7/242.

(4)- المصدر نفسه، 7/242.

(5)- المصدر نفسه، 7/213.



إن هذا الوعي التداولي عند الطبري تمثله **صورة أخرى للسياق في تفسيره**، فهو يتتبع ما ورد في اللفظ من معان متعددة ثم يعقد لها شبيها في مواضع أخرى من القرآن والسنة النبوية المطهرة، إظهارا منه للمعنى الصحيح وتحريا للدقة في التأويل، فقد ذكر أن معنى دلالة (**ظن**) في القرآن الكريم تعني **العلم أو اليقين**، استنادا إلى الروايات التي أوردها عن مجاهد، من مثل ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[1] . بمعنى إن أيقنا أن نكاحهما على غير دلسة[2]، ومع هذا لا يسلم مفسرنا تسليما مطلقا بدلالة **ظن** اليقينية، فيرى أن معنى اليقين لا يتفق وسياق الآية الكريمة الذي يحدد معناه الدقيق، فيصرح قائلا: «وقد وجه بعض أهل التأهيل قوله: (إن ظنا) إلى أنه بمعنى (إن أيقنا) وذلك ما وجه له، لأن أحدا لا يعلم ما هو كائن إلا الله تعالى ذكره، فإذا كان ذلك كذلك فما المعنى الذي به يوقن الرجل والمرأة، أنهما إذا تراجعا أقاما حدود الله ولكن معنى ذلك كما قال تعالى ذكره (إن ظنا) بمعنى طمعا بذلك ورجواه»[3].

حيث يشير مدلول الآية الكريمة وفق تأويل الطبري إلى أن الزوج الذي بانت منه زوجته بطلقات ثلاث، يراجعها بعد أن تتزوج من زوج ثان بنكاح جديد، إن **طمعا ورجيا** أن يقيما حدود الله بامتثال طاعته، وهنا لا يمكن لأحد من الزوجين أن يكون على (**يقين**) بما ستؤول إليه حياتهما الجديدة، ومن ثمة حمل الظن هنا على معنى الطمع والرجاء على اليقين والعلم **أوجبه سياق الآية الكريمة**، أو المعنى الباطني المستنبط من ظاهر اللفظ، وهكذا يوجه الطبري معنى (**ظن**) في ضوء المعنى العام للآية الكريمة، نافيا للمفردة معناه الأول (اليقين).

([1])- البقرة/230

(2)- في تفسير الآية ينظر: جامع البيان، 597/4 وما يليها، وفي روايات مجاهد عن معنى ظن ينظر: الجزء2 ص: 19.

(3)- المصدر نفسه، 598/4 - 599.



وفي تفسيره للمفردة نفسها في قوله تعالى: ﴿ وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾(1)، يقول الطبري: «إن قال قائل: وكيف أخبر الله جل ثناؤه عمن قد وصف بالخشوع له، بالطاعة أن (يظن) أنه ملاقيه، والظن شك، والشاك في لقاء الله عندك بالله كافر»(2)، والتفسير عند الطبري بأن الظن في لغة العرب من أسماء الأضداد مستدلا على رأيه بالشواهد الشعرية من الشعر العربي، فيفسره بمعنى اليقين انطلاقا من أحد معنيي (ظن) المتضادين، والظن من أسماء الأضداد، ويستحضر الإمام معنى الآية انطلاقا من سياقها ومن معاقد أخرى للمفردة في القرآن الكريم، و(هي أكثر من أن تحصى)، وهي معاقد كلها يحمل الظن فيها معنى اليقين، كما في قوله تعالى:﴿وَرَءَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا وَلَمۡ يَجِدُواْ عَنۡهَا مَصۡرِفًا﴾(3) ، وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ ﴾(4) ، وهو تفسير للقرآن بالقرآن أو عملا بالسياق الكلي للمفردة في القرآن الكريم، ولعل «بيان القرآن بالقرآن لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا»(5).

وعلى هذه الشاكلة يعود المفسر بكلمة **الرجوع** في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾(6). إلى تكييفها مع معانيها في القرآن الكريم، حيث يذكر الطبري

(1)- البقرة/45، 46.

(2)- جامع البيان، 19/2.

(3)- الكهف/ 53.

(4)- الحاقة/20

(5)- محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار علم الفوائد، السعودية، 8/1.

(6)- البقرة/46.



اختلاف تفسير الرجوع بين الموت أو يوم القيامة، ثم يرجح المقصود بقوله الطبري: «وأولى التأويلين بالآية، القول الذي قاله أبو العالية: — يستيقنون أنهم يرجعون إليه يوم القيامة — لأن الله تعالى ذكره، قال في الآية التي قبلها: (وكيف تكفرون بالله وكنتم أموات فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) فأخبر جل ثناؤه أن مرجعهم إليه بعد نشرهم، وإحيائهم من مماتهم وذلك لاشك يوم القيامة، فكذلك كتأويله قوله (وأنهم إليه راجعون) في الآية التي تليها من قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون)»[1]، وهكذا يربط الطبري معنى كلمة الرجوع بمعنى آيتين متتاليتين، بحثا عن المعنى المراد، وعملا بالسياق العام الممثل بتفسير القرآن بالقرآن.

ونجد الإمام يلجأ إلى التأويل في مواضع من تفسيره بما يكشف به المعنى الدقيق، المستنبط من الظاهر اللغوي أو من سياق النص، وبما يحافظ على بلاغة النص القرآني وفطرة نظمه، فينسق المعنى عملا بالسياق والقرائن، ثم يوجه النحو والإعراب ليكون النحو والإعراب فرعا من المعنى وليس أصلا يسبقه، ونجد هذا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[2] ،فالظاهر من قوله تعالى (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) التوبيخ والذم على عدم السجود، يقول الطبري مبينا ذلك «ألحقته الملامة على السجود فكيف قيل له: ما منعك أن لا تسجد إن أمرتك؟ وإن كان النكير على السجود فذلك خلاف ما جاء به التنزيل في سائر القرآن وخلا ما يعرفه المسلمون»[3]، فالنكير عن السجود يخالف ما جاء في القرآن الكريم.

---

(1)- جامع البيان، 2/ 22، 23.
(2)- الأعراف/12
(3)- جامع البيان، 323/12.

ثم يواصل الطبري تفسير الآية من زاوية نحوية، فيورد بعض آراء نحويي البصرة، القائلة بأن (**لا**) في قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد) زائدة ملغاة لا معنى لها ولا تفيد شيئا في المعنى، كما يورد آراء بعض نحويي الكوفة القائلة بعدم إلغاء (**لا**)، ثم يذهب الطبري إلى أن **المنع** في قوله تعالى (ما منعك) يراد بها المجاز أو التأويل، فيكون معنى الآية وفق هذا التأويل «من قال لك أو من أمرك أن لا تسجد»(1)، محافظا على (لا) التي قيل فيها بالإلغاء، ثم يدلي الطبري برأيه الاجتهادي بقوله: «إن في الكلام محذوفا قد كفى دليل الظاهر منه وهو معناه ما منعك من السجود (فأحوجك) إلى أن لا تسجد فترك ذكر (أحوجك) استغناء بمعرفة السامعين قوله (إلا إبليس لم يكن من الساجدين)»(2)، أي إن ما سبق هذه الآية أفاد معنى أحوجك الذي عرفه السامعون(*) من الآية السابقة (إلا إبليس لم يكن من الساجدين)، فأغنت معرفة السامعين للمعنى عن ذكره والتعبير عنه.

هذا ويعتقد الطبري الصواب في تأويله نافيا بأن يكون في كلام الله حشو أو كلام زائد لا معنى له، فيقول: «وإنما قلنا إن هذا القول أولى بالصواب لما قد مضى من دلالتنا من قبل على أنه غير جائز أن يكون في كتاب الله شيء لا معنى له، وإن لكل كلمة معنى صحيحا فتبين بذلك فساد قول من قال (لا) في الكلام حشو لا معنى لها»(3). ذلك أن في الآية مجازا مرسلا، توحي به الآية الكريمة التي سبقت الآية المفسرة، وهي قول العزيز الحكيم: (إلا إبليس لم يكن من الساجدين)، ووجه المجاز هنا هو أن المنع عن السجود يراد به الحمل أو الاضطرار إلى ما يضاد السجود، أو أن المانع عن السجود مستلزم للباعث على عدم

(1)- جامع البيان.323/12.
(2)- المصدر نفسه ، 12/ 326.
(*)- وهذا ما يعرف في التداولية بالمعرفة المشتركة بين المتحدث والسامع والمعرفة المشتركة هي: العادات والمشتركات الخطابية الجامعة بين المرسل والمرسل إليه.
(3)- جامع البيان، 321/12.



السجود، فعبر عن المانع مجازا عما يستلزم من باعث على عدم السجود. وهكذا أدرك الطبري أن النفاذ إلى الدلالات الصحيحة للنص أمر لا يقوى عليه النحو فقط فأمعن الاجتهاد بالرأي موظفا سياق الآيات الكريمة.

وإلى جانب تبعية النحو إلى السياق وما ينتجه من معنى، يعدد صاحب جامع البيان صور السياق اللفظي حيث يشمل عنده السياق المقالي مراعاة نسق الآيات ومناسبة الفواصل القرآنية، فقد ورد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي ٱلْحَافِرَةِ أَءِذَا كُنَّا عِظَـٰمًا نَّخِرَةً ﴾[1] ، أن قوله تعالى: (نخرة) ورد فيه وجهان من القراءة فالأولى نخرة بمعنى: **بالية** والثاني **ناخرة** أي إنها **مجوفة** تنخر الرياح في جوفها اذا مرت بها[2]، ويزيد الطبري على ذلك أن بعض الكوفيين من أهل العلم بكلام العرب، يرى أن «الناخرة والنخرة سواء في المعنى، بمترلة الطامع والطمع والباخل والبخل»[3].

وقد رجح الإمام الطبري قراءة ناخرة على قراءة نخرة، وذلك لمناسبة الفواصل القرآنية والتي هي مميزات الخطاب القرآني، وإن كانت نخرة عنده هي أفصح اللغتين وأشهرها، إلا أنه استند إلى سياق الآيات المتقدمة والمتأخرة، وذلك في قوله تعالى: (ناخرة)، واستند أيضا إلى آيات القرآن التي وردت بالألف: كالحافرة والرادفة والراجفة والساهرة، لتكون متفقة وسائر فواصل الآيات، وهو الانسجام الذي يحقق ترابطا مع السياق، وعلى هذا الأساس اختار قراءة (ناخرة) لا لفصاحتها وشهرتها كما هو الحال مع نخرة.

ومن صنوف السياق الأخرى التي لم يغفل الطبري أهميتها في الكشف عن معاني الآيات القرآنية، دلالة السياق المعنوي المتقدم للآيات، وهنا نجد المفسر قد رجح قراءة **(سيئة)**

---

(1)- النازعات/10، 11

(2)- ينظر:جامع البيان، 213/15.

(3)- المصدر نفسه، 322/15.



الواردة في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهًا﴾[1]، إذ ذكر أن المفردة **(سيئة)** ورد فيه وجهان من القراءة: هما **(سيئـــــــةً)** و**(سيـــــئُـــــه)**، مضيفا أن من قرأ (سيئة) الأولى قد قدم وأخر في الكلام، وأن معنى الكلام بهذه القراءة هو (كل ذلك كان مكروها سيئة)، وهو وجه غير مقبول لأن (مكروها) نعت لـــ (سيئة)، وهذا ما لم يطابق فيه النعت منعوته، والواجب في النعت مطابقة منعوتة، فتصبح قراءة الآية بهذا الوجه على هذا الحال (كل ذلك سيئة عند ربك مكروهة) وهذا لا أصل له في مصاحف المسلمين[2].

وقد رجح الإمام قراءة (سيئه) انطلاقا من دلالة السياق المعنوي المتقدم، حيث صرح ذلك في قوله: «وأولى القراءتين عندي في ذلك بالصواب قراءة من قرأ (كل ذلك كان سيئة) على إضافة السيئ إلى الهاء بمعنى كل ذلك الذي عددنا من (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ...كان سيئة)، لأن في ذلك أمورا منهيا عنها، وأمورا مأمورا بها وابتداء الوصية والعهد من ذلك الموضع دون قوله (ولا تقتلوا أولادكم) إنما هو عطف على ما تقدم من قوله (وقضى ربك ألا تعبدوا ...إلى آخر الآية) فإذا كان ذلك كذلك فقراءته بإضافة السيئ إلى الهاء أولى وأحق من قراءته (سيئة) بالتنوين بمعنى السيئة الواحدة»[3].

لقد استحضر الطبري دفاعا على رأيه السابق الآيات السابقة، وأعطى معنى الآية سياقا مترابطا معها، فالناظر إلى سياق الآية الكريمة يتبين له أن دلالة **(ذلك)** تشير إلى أمر بعيد وليس إلى الأمرين، وهذا ما ينفي ترجيح قراءة (سيئة) التي تخص الأمر القريب، فضلا عن أن الحكم على الكل بكونه سيئة يلزم كون المأمور به سيئة، وهذا لا وجه. ويعضد ذلك كله أن السياق المتأخر للآية وهو قوله تعالى (مكروها)، والذي ورد بلفظ المذكر، وهو ما

([1])- الإسراء/38.

(2)- ينظر:جامع البيان، 113/7.

(3)- المصدر نفسه، 113/7.

يناسب قراءة (سيئه) الواردة بلفظ الجمع المذكر دون قراءة (سيئة) المفردة المؤنثة، ليتسق الكلام على سياق واحد.

وهكذا نجد للإمام منهجا ثابتا في المحافظة على دلالة السياق وربط الكلام بعضه ببعض، لذا فإنه يرجح الدلالة أو المعنى بل يبني تأويله على ما في السياق من قرائن؛ لأن أي إخراج للكلام من سياقه هو مخالفة لأصل الكلام، ومناف لقصد إفهام السامع بالكلام الملفوظ، وقد قرر الإمام ابن جرير هذا الوجه الترجيحي، ورجح به في تفسير الآيات التي ادعي فيها أن بعض الألفاظ غير مذكور بخلاف من ادعى أن بعض الألفاظ حشو وزيادة، فمن ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[1] حيث ذكر ابن جرير اختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية فبعضهم قال: ذلك رجل من اليهود بعينيه، واختلفوا في تعيينه. وقال آخرون: بل هم جماعة من اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وسلم آيات مثل آيات موسى عليه السلام. وقال آخرون: هو خبر من الله عن مشركي قريش أنهم قالوا: ما نزل الله على بشر من شيء.

وكان ابن جرير قد رجح القول الأخير، القائل بخبر الله عن مشركي قريش، واستدل على ترجيحه هذا فقال – رحمه الله تعالى –: «وأولى هذه الأقوال بالصواب في تأويل ذلك، قول من قال: عنى بقوله (وما قدروا الله حق قدره) مشركو قريش وذلك أن ذلك في سياق الخبر عنهم أولا، فأن يكون ذلك أيضا خبرا عنهم، أشبه من أن يكون خبرا عن اليهود ومن جري لهم ذكر يكون هذا به متصلا، مع ما في الخبر عمن أخبر الله تعالى عنه في هذه الآية،

(1)- الأنعام/91.



من إنكاره أن يكون الله أنزل على بشر شيئا من الكتب، وليس من ذلك مما تدين به اليهود، بل المعروف من دين اليهود: الإقرار بصحف إبراهيم وموسى، وزابور داوود وإذ لم يأت بما روي من الخبر، بأن قائل ذلك كان رجلا من اليهود خبر صحيح متصل السند – ولا كان على إن ذلك كان كذلك من أهل التأويل إجماع_ وكان الخبر من أول السورة ومبتدئها إلى هذا الموضع خبرا عن المشركين من عبدة الأوثان – وكان قوله: (وما قدروا الله حق قدره)، موصولا بذلك غير مفصول منه – لم يجز لنا أن ندعي أن ذلك مصروف عما هو به موصول إلا بـــحجة يجب التسليم لها من خبر أو عقل»[1].

ولعل الناظر في تفسيره لهذه الآية قد استدل على ترجيح رأيه بأن أول السورة كان خبرا عن المشركين من عبدة الأوثان وأن قوله (وما قدروا الله حق قدره) إكمالا لهذا الخبر وموصولا بهذه الآية، وعلى هذا النحو نجد الطبري يرجح المعاني انطلاقا من ربط الآيات بأخبار السور[2].

ويمكن القول إن الطبري جعل من السياق بشكله التداولي المدمج لكل أقسامه أمرا لا ندحة عنه في التفسير، وهذا وفق ما تستلزمه فطرة النظم القرآني، كما امتاز بحس دقيق في تحقيق السياق وتمكينه من المعنى المراد، حيث وازن بين الوجوه الإعرابية وربطها بالمعنى واختار أظهرها وأكثرها اتساقا معه، ثم ترجيح القول الذي يراه صحيحا، كما أنه مزج بين مختلف الأسيقة المقالية والمقامية، مخضعا إياها للتعليل، وهو ما يمثل استثمارا لكافة طاقات النص، الأمر الذي جعله يصنف التأويل على أربعة وجوه[3]:

---

(1)- جامع البيان، 525/524/11.

(2)- انظر على سبيل المثال جامع البيان (565/2)، (585،525/4)، (550،516/5)، (546،324/6)، (108،107/10)، (10/10)، (178/18).

(3)- جامع البيان، 75/1.

أ– وجه تعرفه العرب من كلامها.

ب– تفسير لا يعذر أحد بجهله.

ج– تفسير لا يعرفه إلا العلماء.

د– تأويل لا يعلمه إلا الله أي مما استأثر الله تعالى بعلمه.

ووفقا لأهمية السياق في دلالة النصوص القرآنية وتأويلها اتخذ الطبري منه علامة دالة في توجيه المعنى وتأويل الآيات، وعلى هذا حكَم الطبري القرينة اللغوية في خطاب التفسير ، أو كان السياق هو الذي يوجه الخطاب إلى المعنى . ليكون التأويل مطابقاً للمعنى المراد من النص المؤوَّل. هذا فضلاً عما للسياق الذي يحتف بالنصّ، من أثر في توجيه معنى النص القرآني وإثرائه فهو أيضا قرينة تُعيِّن أو ترجِّح المعنى المراد، ولو خالف ظاهرَ النص اللغوي، وهو ما سيتبين من خلال تتبع مجاري التأويل في تفسيره.



الفصل الرَّابع:

مجاري التأويل من المعنى إلى التداولية

أولا: التأويل بحث عن المعنى في التداولية

ثانيا: فاعلية المعنى قديما

ثالثا: التأويل بين إدراك المعنى وتداولية الخطاب:

أ/– عنوان خطاب الطبري التفسيري وآفق التأويل.

ب/– التأويل فقه للمعنى ودرجة عليا في التفسير.

«فالذي هو أولى بتأويل الآية، ما دل عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة له على أنه المعنى بها، والذي قال السدي في ذلك، وإن كان مذهبا تحتمله الآية، فإنه منزع بعيد، ولا أثر – بأن ذلك كما ذكر – تقوم به حجة فيسلم لها، ولا دلالة في ظاهر الآية أنه المراد بها. فإن كان الأمر كذلك، لم يُحَل ظاهر التنزيل إلى باطن التأويل» جامع البيان، 299/3.

في التفريق بين التأويل والتفسير آراء كثيرة(*)، إلا أن للتفسير والتأويل غاية واحدة هي بيان المعنى وإدراكه، وعلى هذا يهدف الخطاب التفسيري إلى إيضاح المعنى القرآني، وتبينه من خلال ألفاظه، فالغاية من تفسير المقول إظهار المعنى الحقيقي للنص، والذي يحتاج للرجوع إلى مدلول العبارة في سيميائها الخارجية كما في الأعراف النقدية، أو أن المدلول الحقيقي للنص يحدد بلفظه دون الوقائع الخارجية كما يقول بذلك فلاسفة اللغة العادية من أمثال فيتنغشتاين وألستون وغرايس، أو بتعبير آخر: «نحن على يقين ومنذ بدأ الإنسان يتكلم، أن الأشياء غالبا ما تقال في ارتباط ببعضها البعض، وأن نفس الجملة قد تحتمل معنيين مختلفين في وقت واحد، وأن نفس المعنى الجلي الذي يقبله جميع الناس، قد يخفي خلفه معنى باطنيا، ينكشف بحس ثاقب أو مجرد انحراف في الزمن»(1)، وهذا التحصيل المرتبط في أساسه بين الدال بوصفه لغة، والمدلول المعنى بوصفه إحالة خارجية، جعل المعنى فيما ذهب إليه البلاغيون القدماء ووافقهم بعض التداوليين وفلاسفة اللغة على ضربين: معنى حرفي صريح، ومعنى ضمني مستلزم، انطلاقا من الجملة كوحدة تواصل، فالجملة بلفظها المجرد معنى حرفي بينما في الموقف التواصلي التداولي معنى ضمني مستلزم.

وتعد إشكالية تحديد المعنى أو المقابل الدلالي للفظ والكلمة من أهم وأقدم القضايا التي تناولها الفكر البلاغي واللساني والعقلي الإنساني وذلك لارتباطها بعلوم شتى، فدراسة المعنى

---

* التفسير هو العلم الذي يعرف به كتاب الله أما التأويل فهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك،ولمعرفة آراء المفرقين بين التفسير والتأويل ينظر مثلا:حسان بن حسن صرصور، آيات الصفات ومنهج ابن جرير في تفسير معانيها،دار الكتب العلمية، لبنان،ط1، 2004 ، من الصفحة105 إلى 112.

(1)- مزي عبد القادر، الدلالة اللفظية والنحوية وحدود التأويل، ضمن اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة مجموعة مؤلفين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010. ص: 137.

لا تتعلق بالبحوث اللغوية فقط بل تناولته العلوم الإنسانية من زوايا ووجهات نظر متعددة كالفقه والتفسير والبلاغة والنحو وعلم الاجتماع وعلم النفس، ووضعت مقاربات متنوعة في دراسته ومن ثمة وجدت نظريات متنوعة في فهم المعنى، كما يختلف المعنى عن عديد المفاهيم المنطقية والعقلية واللسانية التي تشابهه كالفهم والإدراك والكلمة والقضية، إذ «إن المعنى مرتبط بفهم القضية، فأنا عندما أقول: (إن الطاولة مستديرة) أكون قد فهمت تماما معنى هذه القضية، لكن معناها يظل معلقا حتى التصديق. إن فهم الشيء يختلف عن معنى الشيء، لأن الفهم أو الإدراك هو فعل نفسي يرتكز على التمثلات الفكرية. أو بالأصح فالفهم هو تمثل العبارة، وإدراك كنهها، لكن هذا الفهم هو ذاتي ناقص، ونسبي يتعلق بالذات العارفة»[1]، وهذا الاختلاف بين هذه المفاهيم طرح إشكالية تموضع المعنى هل المعنى في العبارة أو في القضية أو في صدق العبارة أو في الفهم...؟

ويمكن القول إن المعنى هو مدلول عبارة لغوية ما أو هو طريقة استعمال الكلمة في الخطاب فهو إجرائي في الخطاب وأداتي في القول وظهوره هو وجود للكلمة[2]، فهو مرتبط باللغة في المقام الأول ثم بطرفي الخطاب في المقام الثاني المرسل والمرسل إليه، ذلك أن اللغة هي الأداة الأساسية لخلق الرموز والكلمات والدوال بل هي أداة إرسال المعلومة وتلقيها، فهي التي تخلق المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ بعبارة عبد القاهر الجرجاني: «تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذاك المعنى إلى معنى آخر»[3]، بينما يشتغل ذهن المرسل والمرسل إليه على فهم هذه الكلمات والرموز اللغوية، إذ «يقال إن المعنى يأتي مع العملية الفكرية التي تدور في

---

(1)- سامي أدهم، إبستمولوجيا المعنى والوجود نقد التطورية، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص: 6.

(2)- المرجع نفسه، ص: 5.

(3)- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004، ص: 263.



الذهن، أي إن الذهن هو الذي يفرز المعنى، كأن المعنى هو مادة موجودة في المخ، يحاول الذهن بنشاطه أن يستخرجها، أو كأن الفكر هو كم مخزون في الدماغ يحاول الفكر أن ينتزع منه شيئا ويعطيه إلى اللغة»[1].

إن مجال تحديد مدلول الكلمة ومعناها هو علم الدلالة، و طرق المجال من زاوية الدرس التداولي قد يجمل المسألة رغم تشعبها، فقد راعت التداولية – كما أسلفنا الذكر – اللغة وظروف تلقيها بين أطراف الخطاب، **كما عالجت مسألة صدق القضية وكذبها، كما يعد الملفوظ في إفادته وفي احتمالات تأويله لب التداولية**، والحال كذلك «يأخذ التحليل التداولي على عاتقه إعادة النظر في تأويل الملفوظ، عدا أن (أفضل شكل قضوي للملفوظ، هو ذاك الذي يقود إلى تأويل للملفوظ يكون منسجما مع الإفادة)»[2]، فكيف يكون التحليل التداولي للمعنى؟ وما هي رؤية التداوليين ومعالجتهم له؟

ثانيا: التأويل بحث عن المعنى في التداولية :

لقد طرحت التداوليات مفاهيم عدة في تحديدها لماهية المعنى وآليات اشتغاله، فتحدثت عن مسألة القصدية عند المتكلم لإنتاج دلالة موجهة، وتحدثت عن أنواع المعنى، وفصلت في كثير من القضايا في سياق استعمال اللغة، وهذا كله يندرج في إطار ربط المعنى بالعملية التواصلية وما يتصل بالمرسل الذي يعبر عن رسالة ومعناها وفي سياق تواصلي معين، وما يتصل بالمرسل إليه في فهمه لهذه الرسالة **وتأويله للسياق ولقصد المرسل**، وهذه نتيجة

---

(1)- سامي أدهم، إبستومولوجيا المعنى، ص: 6.

(2)- صابر الحباشة، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية قراءة في (شروح التلخيص) للخطيب القزويني، ط1، 2011م، صفحات للدراسات والنشر، سورية. ص: 25.



طبيعية لكون فحوى التداولية «دراسة كيف يكون للقولات معان في المقامات التخاطبية»[1].

والقول بمراعاة المعنى في مقامه التخاطبي مرده طبيعة الدرس التداولي نفسه بما هو بحث في التواصل اللغوي وفي ماهية المعنى في الكلام التواصلي اليومي بين قائل ومقول له. كما أن طبيعة المعنى نفسه في المقام التخاطبي يتوزع على عناصر التخاطب الثلاثة التي هي: المواضعات اللغوية، العمليات المنطقية، الأصول التخاطبية، فيؤسس مع كل عنصر من هذه العناصر نوعا معينا من المعاني، فالمواضعات اللغوية تؤسس لما يعرف تداوليا بالمعاني الحرفية للغة أو المعاني الحقيقية، أما العمليات المنطقية فترتبط بدلالتي التضمن والافتراض، في حين ترتبط الأصول التخاطبية بدلالات المفاهيم والاستنتاجات غير الوضعية المنطقية.

كما تختلف مقاربة المعنى في التداولية باختلاف الباحث التداولي والمدرسة التي ينتمي إليها، فقد بنيت فلسفة اللغة العادية وتداولية فيتغنشتاين وأوستين وسيرل على فكرة مؤداها «الحديث عن طبيعة اللغة وطبيعة المعنى في كلام الرجل العادي»[2] وأن «فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز في المقام الأول على اللغة، فهي التي تعبر عن هذا الفهم»[3] وأن ما يميز فلسفة فيتغنشتاين التحليلية عن سواه «بحثه في المعنى وذهابه إلى أن المعنى ليس ثابتا ولا محددا ودعوته إلى تفادي البحث في المعنى المنطقي الصارم»[4].

ومن أبرز من اهتم ببيان المعنى في إطار التداوليات الفيلسوف بول غرايس، إذ يقسم دلالة الخطاب إلى دلالة صريحة وضمنية ومستلزمة أو إلى معنى مقصدي وغير مقصدي؛ أي

(1)- محمد يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص: 13.
(2)- إبراهيم صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص: 12.
(3)- المرجع نفسه، ص: 23.
(4)- المرجع نفسه، ص: 20.



إلى منطوق ومفهوم، فالمنطوق هو المعنى القواعدي المعجمي الحرفي الدقيق الذي لا يحتاج إلى استدلال منطقي أو استنباط لفهمه، أو هو المحتوى المنطقي للقولة اللغوية أو النسبة الخارجية التي تشير إليها هذه القولة، مثل جملة: (ملكة بريطانيا من أثرى سيدات العالم) فهذه جملة لها معنى مطابق للواقع ولا يحتاج لأي عملية منطقية لإثبات صحته، فمن خصائص المنطوق عدم قبوله للإبطال أو التكذيب لأنه صادق واقعيا.

ويحتوي المعنى المنطوق عند غرايس بما هو دلالة الجملة معجميا ونحويا على المعنى الوضعي والمعنى المنطقي، وبدوره يتضمن المعنى الوضعي كل من المحتوى القضوي للجملة وقوتها الإنجازية؛ فالمحتوى القضوي هو: «مجموع معاني مفردات الجملة مضموم بعضها إلى بعض في علاقة إسناد»[(1)]، أما القوة الإنجازية فهي التي تدل عليها أدوات تصبغ الجملة بأسلوب ما كالاستفهام والأمر وشدة طلبه والنهي وشدته فالقوة الإنجازية تعني أسلوب الجملة وطريقة إنجازها. أما المعنى المنطقي فيتضمن دلالة الافتراض ودلالة التضمن؛ فالأولى هي علاقة بين جملتين أما الثانية هي علاقة بين قضيتين[(2)]، وتبقى المعاني المنطوقة هي معاني المطابقة مطابقة الألفاظ للنسبة الخارجية من حيث اللغة بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، أي هي الدلالة المستخرجة من مفردات الجملة المعجمية وتركيبها النحوي المطابقة للنسبة الخارجية للفظ.

وأما المعاني المفهومة الضمنية فهي المعاني التي تتجاوز حرفية الجملة ويلعب السياق دورا في تحديدها وبيانها[(3)]، وهي قسمان المفهوم الوضعي والمفهوم التخاطبي، فالمفهوم الوضعي

---

(1)- ينظر:إبراهيم صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص: 34.

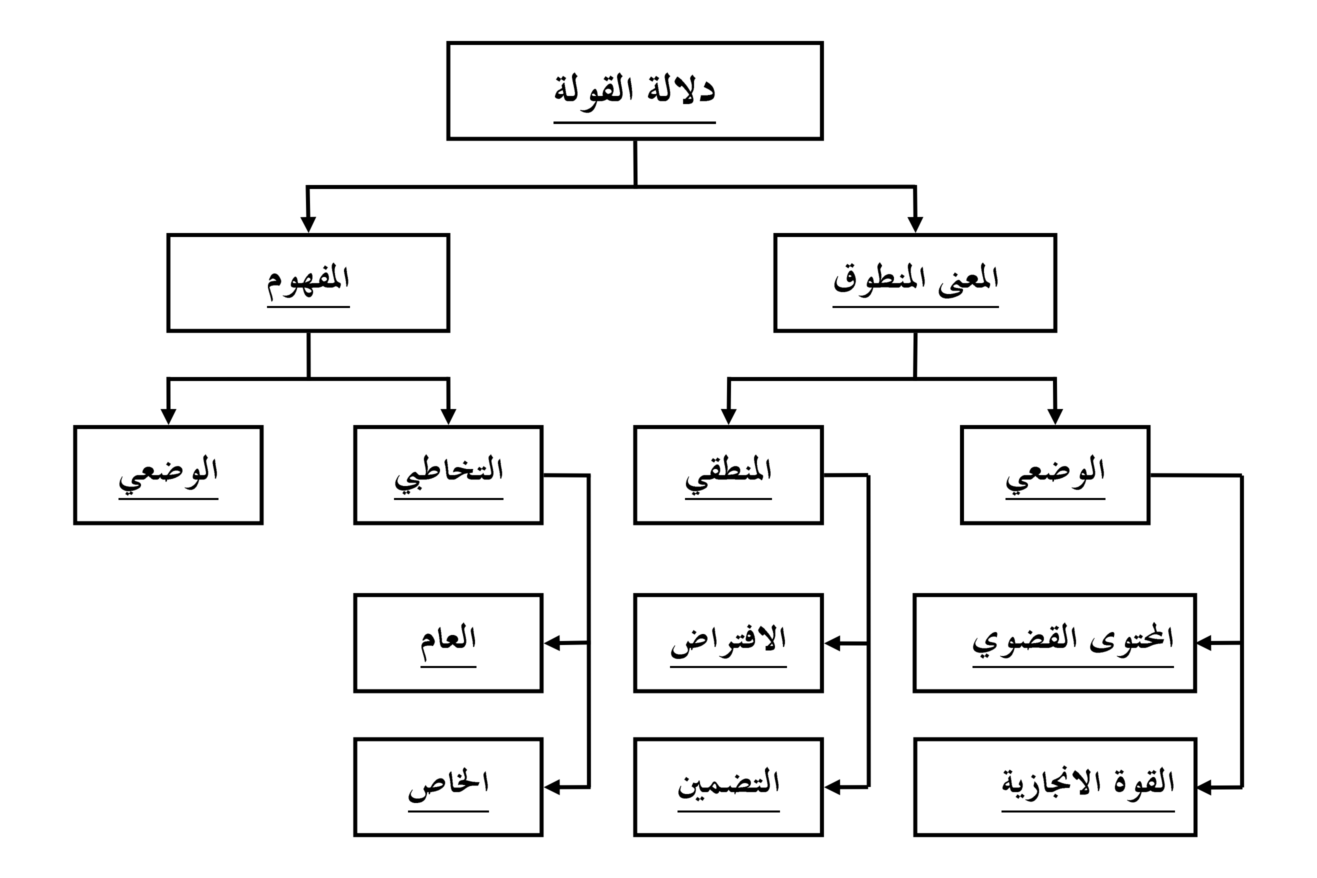
(2)- ينظر: محمد يونس، مقدمة في علم الدلالة والتخاطب، ص: 45.

(3)- ينظر: فرنسواز أرمينكو، المقاربة التداولية. ص: 53.



وهو ما تدل عليه الجملة دلالة زائدة أي المعنى الذي لا يعين في النسبة الخارجية للجملة ولذلك لا يعد من المنطوق.

في المقابل يأتي المفهوم التخاطبي على ما نفهمه من تركيب ما، وذلك بالرجوع إلى أصول التخاطب الثقافية والاجتماعية وليس بالرجوع إلى المعاني المعجمية للألفاظ فهو يستفاد بفهم اللغة في حيز الاستعمال والتداول، ويقوم المفهوم التخاطبي على «افتراض مفاده أن إسهامات المتخاطبين مترابطة بعضها ببعض ومحكومة بما يعرف بأصول التعاون الذي يقتضي أن كلا من المتكلم وسامعه يسعيان إلى بلوغ تخاطب ناجح»(1). والمفهوم التخاطبي



(1)- محمد يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب. ص: 48، 49.

عند بول غرايس إما عام أو خاص، فالمفهوم العام نكتشفه بعيدا عن السياق بينما لا يكتشف الخاص إلا بالسياق، ويمكن أن نلخص تصنيفات غرايس للمعنى بالمخطط الآتي[1]:

ولعل ما قدمه غرايس في المعنى وأقسامه جدير بالدراسة والاهتمام للغاية، ورغم هذه الأهمية، يبقى تقسيمه ناقصا في عديد الجوانب، وأهم مآخذه كثرة تفريعاته التي جعلت محاولات تصنيفه تكثر[*]، كما اتسمت دراسته للمعنى بكثير من الغموض، إذ الملاحظ أن غرايس وضع الدلالة الافتراضية العقلية ودلالة التضمين في المعنى المنطوق وهما دلالتان عقليتان منطقيتان لا تحتاجان للغة ولا للمعجم ومع ذلك وضعتا في المنطوق، وأما المعنى المفهوم فهو قسم غامض قد يختلط بالمعنى المنطوق ذلك لأنه يؤخذ من معاني بعض الأدوات وقد يختلط بالمفهوم التخاطبـــي العام من حيث كونه يختلف عن المعنى الوضعي للجملة بزيادة السياق الخاص، فالمفهوم الوضعي قد يعد من المعنى المنطوق لأن هذا المعنى الوضعي الزائد أحدثته الأدوات والأحرف من حيث هي لغة منطوقة، كما أن تقسيمه ووضع الحدود بين أقسام المعنى ذو طابع فلسفي غير لغوي فقد قام على فلسفة المعنى والمنطق والعقل أكثر من قيامه على دلالة اللغة والكلمة.

ويمكن أن نقول إجمالا؛ إن اللغة هي الجهاز الكفيل بإيضاح المعنى، فعندما أقول: «ذهب فلان» فأفهم تماما هذه العبارة البسيطة، لكن معناها ليس هو فهمها، فمعناها يمكن أن يكون كاذبا، حيث يظل المعنى معلقا حتى يحين وقت التحقيق من صدقها. فالمعنى مفصول تماما عن مفهوم العبارة. وهذا موقف ميتافيزيقي خطير لأن هناك عبارات مفهومة

---

1 المرجع نفسه، ص:40.

(*)- حاول باحثون تصنيف المعنى عند غرايس منهم (هارنيش) و(صادك)، لمعرفة تصنيفهما يمكن العودة لكتاب محمد يونس مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص: 40.

تماما لكن لا معنى لها بواسطة الإجرائية[1]، وهذه اللغة/العبارة التي أنتجت اللامعنى زادت مفهوم المعنى ضبابية من خلال وجود عبارات مفهومة لكن لا معنى لها، مما يجعلنا نطمئن بأن «المعنى ليس في العالم، وليس في الوعي، فليس له أية حقيقة فيزيائية أو نفسية، لكن بالمقابل: أن نتكلم هو أن نقول شيئا عن شيء آخر، وهذه لحظة الحقيقة»[2].

ثانيا: فاعلية المعنى قديما:

المعنى بوصفه قضية معرفية شائكة محور هام من محاور الفكر العربي القديم، فهو ذو صلة بالبحث في إعجاز القرآن الكريم وبالبحث في قضايا المجاز، وقد اهتم به الفلاسفة والأصوليون والبلاغيون والمفسرون على حد سواء، ويمكننا القول مع الجابري بأن: «المشكلة الإبستيمولوجية الرئيسية في النظام المعرفي البياني، المشكلة التي أسسست هذا النظام، أو على الأقل بلورته وبقيت تغذيه منذ عصر التدوين إلى اليوم، هي مشكلة الزوج: اللفظ/المعنى»[3]، فلم يعد المعنى هو المفهوم البسيط المستخلص من استذكار العلاقة بين الاسم والمسمى، فاللفظ ما هو إلا بداية رسمية في طريق إمساك المعنى المركب أو المجرد، وهكذا يصبح المعنى في جانب من جوانبه بحثا في العلاقة الكائنة بين نظام الخطاب ونظام العقل، ولا يمكن نيله إلا على سبيل الاستدلال والكلام على حد تعبير الجابري، فالسكاكي البلاغي واللساني العربي بمماثلته بين الاستدلالين وإرجاعهما إلى ذهنية واحدة عمل على الكشف عن الآليات الذهنية المتحكمة في إنتاج المعنى لدى العرب[4].

---

(1)- ينظر: سامي أدهم، إبستيمولوجيا المعنى والوجود نقد التطورية، ص: 7، 8.
(2)-سامي أدهم، إبستيمولوجيا المعنى والوجود نقد التطورية، ص: 1.
(3)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1986. ص: 41.
(4)- المرجع نفسه، ص: 88.



وإذا كان البلاغيون واللغويون وعلى رأسهم السكاكي قد عملوا على استنباط أنواع المعنى بناء على العلاقة الجامعة بين اللفظ والمعنى(*) فقد نظر الأصوليون في القضية بقياس عقلي، فهذا الإمام الشاطبي يقسم المعاني الدالة إلى قسمين: المعاني المطلقة أو الدلالة الأصلية وهي المعاني التابعة للمفردات والتراكيب المطلقة، والدلالة التابعة وهي معان مقيدة بألفاظ وعبارات مقيدة غير مطلقة يقول الشاطبي: «للغة العربية من حيث هي دالة على معان نظران: أحدهما من جهة كونها ألفاظا دالة وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الـــأصلية. والثاني من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة، دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة»(1).

فالمعاني الأولى معان ودلالات تشترك فيها جميع الألسن، بينما الدلالة التابعة والمقيدة خاصة بلسان العرب لأن «كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك»(2). وهكذا يجعل الشاطبي الرسالة أو الإخبار تخدم المخبر/المرسل، والمخبر عنه/المرسل إليه، والمخبر به/الرسالة، فالدلالة المقيدة في اللسان العربي دلالة مقيدة بأطراف الخطاب وبالسياق ونوع الأسلوب.

(*)- Les lexèmes sont la signification est une signification (propre), s'inscrivant dans les conventions du système de la langue(al-macnà-l-Haqiqi).

= -les lexèmes qui signifient en vertu du sens qui leur est associe, dans l'usage (al-macnà al-curfi), tels que les mots qui se voient associer un sens idiolectal précis comme les mots qui sont devenus des terminologies juridiques, par exemple.

- les lexèmes dont la signification est une signification métaphorique (al-macnà al-majazi). "Ahmed Moutaouakil. Réflexions sur la

(1)- الشاطبي، الموافقات، 66/2.

(2)- المرجع نفسه، 67/2.



إن ثراء دراسة المعنى عند الأصوليين يكشفه كثرة تصاريفه، فالدلالة على المعنى لها أربعة طرق: عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص، ما يترتب عن هذه الطرق دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، كما نجد للدلالة تصريفا باعتبار المتكلم والمخاطب، ودلالة باعتبار كمال الموضوع له اللفظ وأخرى باعتبار شمول اللفظ، ودلالة باعتبار الاستعمال وشيوعه وتغير المعنى من زمن لآخر ومن بيئة لغيرها ودلالة باعتبار الوضوح والغموض(1).

وقد حاول الباحث (محمد يونس علي) في بحثه (مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب) الموازنة بين الدراسة الشكلية الصورية للمفردة والتركيب بغض النظر عن سياقها أو ما يعرف في علم أصول الفقه بعلم الوضع اللغوي، وبين دراسة المعنى في نطاق الاستعمال أي في التداولية، فذكر أن المعنى المنطوق في أصول الفقه ينقسم إلى دلالة منطوق صريح ودلالة منطوق غير صريح، وتضم دلالة المنطوق الصريح دلالة المطابقة وهي مطابقة اللفظ للنسبة الخارجية للقولة، ويزيد بعضهم دلالة التضمن، ويزيد البعض الآخر دلالة الالتزام وهو أن يستلزم شيء شيئا آخر وذلك كدلالة لفظ السقف على الحائط هذا. أما دلالة المنطوق غير الصريح فتضم دلالة الاقتضاء وهي ما يجب تقديره لتصح الجملة، فقوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ يفترض مقدرا هو أهل القرية لأن القرية لا تسأل، فيصير المعنى واسأل أهل القرية، كما يضم عند البعض دلالة الإشارة والإيماء(2).

ولا يقتصر البحث في المعنى على البلاغة وأصول الفقه في تراثنا فقط، بل حتى المفسرون أولوا مسألة المعنى أهمية في تفسيرهم، ذلك أن حقل تفسير القرآن تحول إلى «فضاء

---

(1)- ينظر: عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، الانتشار العربي، لبنان، ط1، 2008م، ص: 49، 50.

(2)- ينظر: محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص: 39.



علمي فضفاض يشمل كافة العلوم التي لا يشترط وجود علاقة مباشرة بين مسائلها ودلالة آيات القرآن، بالمقابل فإن هذه العلوم التي (حملت على القرآن حملا)، كانت الأساس في نضج علوم التفسير وتطور فهم النص القرآني»[1]، وإلا فما فائدة التفسير إن لم يكن إيضاحا للمعنى وتبيانا له، ومن هنا فقد تحدثوا عن المحكم والمتشابه وعن المعنى والسياق وعن أدوات استنباط المعنى وغيرها من القضايا التي مست مباحث اللغة.

وشكلت محاولات فهم المعنى القرآني قاعدة أصيلة في طرق باب الدلالة والمعنى، فقد جاءت شعريات الدرس العربي مقرونة بالبحث في الإعجاز الدلالي والبلاغي للنص القرآني، ومن ثمة القول بأن «نظرية العرب الشعرية سليلة فلسفتهم في فهم المعنى المرتبط لديهم بالنص القرآني. هذا النص الذي تفاعلوا معه فهما وإفهاما بدءا بالرسول وصحابته والتابعين ووصولا إلى أشهر المفسرين»[2]، وهو الترابط المشكل للمعالجة البلاغية العربية للمعنى والذي ظل يمد المعرفة بالمادة العلمية التي تفسر الظواهر الخطابية.

إن قيمة دراسة المعنى في خطاب التفسير كما في النص القرآني لا يقترن بأثره في الدراسات اللغوية التراثية فحسب، بل كونه خطابا تتعدد فيه إمكانات التأويل ويفسح فيه هامش البحث عن الحقيقة، وهو ما يناسب القراءة التداولية للخطاب، أي إن: «المعنى في مقام بحثنا المخصوص تنهض بتجسيمه تداوليا كتب تفسير القرآن من جهة كونها إمكانات تأويلية وجوازات تفسيرية للحقيقة كما خطها راسمها في اللوح المحفوظ تدوينا جوهريا

---

(1)- وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفرابي لبنان، ط1، 2011م. ص: 422.

(2)- أحمد الودرني، أصول النظرية النقدية، ص: 5.

وتأصيلا لدنيا وهذا الأمر ينتج عنه كون القرآن يمثل المعنى الأصلي صيغت جوازاته وركبت مقاصده أبغاضا أو كلولا حسب عقائد المعتبرين المذهبية»[1].

رابعًا: التأويل بين إدراك المعنى وتداولية الخطاب:

إن العلاقة القائمة بين اللغة والمعنى واختلاف معاني القرآن عن معاني سائر الكلام هي النقطة التي جعلها إمام المفسرين أول باب في تفسيره، أي باب «القول في بيان معاني آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام»، وهو الباب الذي علق عليه في المقدمة بقوله: «وأول ما نبدأ به من القيل في ذلك الإبانة عن الأسباب التي بها أولى وتقديمها قبل ما عداها أحرى»، أي إن باب المعنى أولى تقديما عما سواه، ثم في الباب نفسه يبدأ بتبيان التداولية والمنفعية المرجوة من اللغة فيقول: «إن من أعظم نعم الله تعالى ذكره على عباده، وجسيم منته على خلقه، ما منحهم من فضل البيان الذي عن ضمائرهم يبينون....وإياه به يسبحون ويقدسون، وإلى حاجاتهم به يتوصلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون»[2].

إن وظيفة اللغة عند الطبري وظيفة مركبة من التوصل بها إلى الحاجة والتحاور والتعارف والتعامل بالإضافة إلى التسبيح والتقديس، ولعل ذكر التحاور والتعارف وتحقيق الحاجة مفاهيم حديثة في وظائف اللغة، ومن ثمة أمكننا القول بأن تفسيره «تجاوز المستوى

---

(1)- علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص: 206.
(2)-جامع البيان ، 8/1.

العادي لفهم المعنى القرآني المرتبط بنشأة التفسير إلى مستوى آخر موصول بمرحلة نضج فيها التفسير وخرج عن نهج البحث العفوي: Méthode de recherche spontanée إلى نهج البحث العالم Méthode de recherche savante»(1).

وأصل المسألة عند الإمام أن يكون المعنى منطوقا وحرفيا ذلك أن معنى القرآن موافق لمعنى العربية وبيانه موافق لبيانها، يقول الطبري: «فسفه أحلامهم، وقصر بعقولهم، وتبرأ من دينهم، ودعا جميعهم إلى إتباعه والقبول منه والتصديق به، والإقرار بأنه رسول إليهم من ربهم. وأخبرهم أن دلالته على صدق مقالته، وحجته على حقيقة نبوته – ما أتاهم به من البيان والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنتهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم»(2)، وهذه هي المعاني المعجمية المقررة اللسان العربي؛ أي الموافقة لمنطق العربية وبيانها.

ومن حيث وجوه استعمال هذا اللسان وخصائصه التي ينفرد بها عن باقي الألسن حيث نجد الطبري يفسر موافقة معاني القرآن لمنطق العرب بقوله: «فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المترل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدم وصفناه. فإذا كان ذلك كذلك، فبين – إذ كان موجودا في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والإسرار في بعض الأوقات، والخبر عن الخاص في المراد بالعام الظاهر، وعن العام في المراد بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد منه المصرح، وعن الصفة والمراد الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصفة، وتقديم ما هو في المعنى مؤخر، وتأخير ما هو في المعنى مقدم،

---

(1)- أحمد الودرني، أصول النظرية النقدية القدية. ص: 5.

(2)- جامع البيان ، 10/1.

والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف أن يكون ما في كتاب الله المترل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم من ذلك، في كل ذلك له نظيرا، وله مثلا وشبيها»[1]، وهذا النص، الذي يبين فلسفة المعنى عند ابن جرير الطبري، يفسر فيه كيف أن معاني القرآن ليس بدعا لغويا، بل لأن معانيه موجودة في كلام العرب من خلال ظواهر العربية المعروفة من الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار وغيرها.

إن استنطاق معنى النص عند ابن جرير الطبري من داخله وبلفظه يتطلب المعرفة بالرمز والإحالة، الناطق والمنطوق، الرواية والدراية، النقل والعقل. ولذلك تعد علاقة المعنى بالبيان علاقة فاضل بمفضول، يقول الإمام: «فإذا كان كذلك – وكان المعنى الذي باين الفاضل المفضول في ذلك، فصار به فاضلا والآخر مفضولا، هو ما وصفنا من فضل إبانة ذي البيان، عما قصر عنه المستعجم اللسان، وكان ذلك مختلف الأقدار، متفاوت الغايات والنهايات – فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقرب من فهم سامعه»[2].

وأما الرسالة التواصلية عند ابن جرير الطبري فيوضحها بقوله: «فإذا كان كذلك – وكان غير مبين منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه مخاطب – كان معلوما أنه غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه. لأن المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله – قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده – سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا كان به قبل ذلك جاهلا. والله جل ذكره يتعالى

---

(1)- المصدر نفسه، 12/1.

(2)- جامع البيان، 9/1 .

ما قبل الخطاب (قبل الرسالة) وضوح الخطاب (لسان)

ـــــــــــ الخاطب ـــــــــــ المخاطب

رسالة لا توجب الفائدة رسالة مفيدة

عن أن يخاطب خطابا أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه، لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال»[(1)]، ويمكن أن نمثل للرسالة التواصلية الطبرية المخطط الآتي:

أ/– عنوان خطاب الطبري التفسيري وأفق التأويل:

يتخذ عنوان الموسوعة التفسيرية «**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**» تشكيلا عباريا متفردا، فهو إذ يظهر في بنائه السطحي ألفاظا خمسة يخفي في بنائه العميق مجالا تداوليا وهامشا لتصنيف الأفعال والتراكيب حسب مقامات استخدامها، فالخيار الأسلوبي للفظ (جامع) بما هو اسم مبتدأ به يكشف لنا على أن اختياره يدخل ضمن إستراتيجية تداولية تتمثل في رغبة الطبري جعل تفسيره جامعا بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، بل إنه تفسير شامل للإيضاح اللغوي، والعقدي، والفقهي، يكشف هذه الإستراتيجية تحكيمه للمنطق اللغوي للوصول إلى معنى النص حين يعوزه المأثور من السنة أو أقوال السلف أو الإجماع على معنى محدد للنص المفسر، ثم إنه لا يكتفي في إيراده للمأثور حد الإيراد فحسب، بل يتناوله بالنقد والتمحيص والترجيح، مستندا على الوضع اللغوي، مما يقتضي إعمال الرأي والتأويل بالدليل الأقوى.

---

(1)- المصدر نفسه، 12/1.

مع أن تفسير الطبري مُختلف في تصنيفه بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور بين جمهور الباحثين والدارسين، إلا أن لفظ جامع في مقام استخدامه التداولي يثبت أن تفسيره تفسير أثري وعقلي معا، شفيعنا في هذا أنه يناقش أهل المدرسة العقلية تحت عنوان «ذكر بعض الأخبار التي رويت بالنهي عن القول في تأويل القرآن بالرأي» وفي الوقت نفسه يهاجم المفسرين المعتمدين على الرواية، حيث يقول الطبري: «كتابا مستوعبا لكل ما بالناس إليه من علمه، جامعا، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا. ومخبرون في كل ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة فيما اتفقت عليه منه»[1].

أما كلمة البيان فقد فسرها الإمام في بداية موسوعته التفسيرية بأنها وسيلة الإبانة عما في النفوس، وبه يفاضل المعنى المعنى، وأعلاه درجة ماكان بليغا في إبانة حاجة المبين عن نفسه،وعليه فالبيان هو أدب وجمالية في التفسير، لغة وأسلوبا ومعرفة، حيث كان «نقطة البدء وحجر الأساس لأدب التفسير القرآني»[2]، و«لدينا في هذا الكتاب دائرة معارف غزيرة الثروة من التفسير المأثور يقدمها لنا الطبري نفسه»[3]، ومع هذا فإن التفسير عند الطبري يمثل مرحلة من مراحل تاريخ تفسير النص القرآني إذ إن «كتابه كما ينبغي أن يقدر حق قدره في هذا النطاق على أنه عمل نهائي، فهو يؤدي كذلك من ناحية أخرى إلى المرحلة الثانية في نمو التفسير. فنحن نتعرف إليه — نعم في مواضع قرآنية غير فائقة الكثرة، ولكنها ذات عدد كبير على كل حال — بأنه عالم ديني تأتى له عن كثب حسن توجيه العقيدة إلى اتجاه إيجابي وجدلي» [4].

---

(1)- جامع البيان، 7،6/1.

(2)- غولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ص: 107،106.

(3)- المرجع نفسه، ص: 109.

(4)- المرجع نفسه ص: 115.

وأما الجزء الثاني في العنوان والمتعلق بتأويل آي القرآن، فقد شكل مصطلح التأويل لب التفسير ذلك أن تمسكه بهذا المصطلح له أكثر من دلالة، و لم يكن اختياره للمصطلح خبط عشواء وهو الخبير بدلالة المفردات، بل كان اصطفاء براغماتيا، بحيث جاء تفسيره بيانا لمراد النص، وبحثا لمعناه في كل المعاني التي يطرحها اللفظ، جامعا بين النقل والعقل واللغة والمنطق والأدب، باحثا عن المعنى بين دلالات النص الجزئية وما يطرحه النص نفسه، ومن ثمة فتوظيفه للتأويل هو جزء من عملية هرمنيوطيقية في فهم النص، بحيث تكون: «عملية فهم النص من خلال الدائرة الهرمينوطيقية ليست بالعملية السهلة، بل هي عملية معقدة ومركبة، القارئ المفسر يمكنه أن يبدأ من أي نقطة شاء، فسواء اختار البدء بالجزئيات ليصل إلى العموميات، أم العكس، وسواء اختار الانطلاق من الجانب الموضوعي التاريخي أم الجانب الذاتي النفسي فإنه في جميع الحالات سوف يدور في الدائرة التأويلية نفسها»(1).

يتبين لنا أن معنى العنوان في تركيبه اللغوي يتناسق مع ما رسمه الطبري لكتابه من أهداف، إنه بناء ذو بعد تداولي منفعي، فجامع البيان عن تأويل آي القرآن مسمى لمصنف يراد به كل وجوه البيان التي يحملها النص القرآني في طياته، تقدم وجوه البيان ببيان، ويراد به معنى البيان القرآني بالتأويل المبني على الحجة والبرهان، نقلا وعقلا، جامعا بين الروايات والمدارس اللغوية والمذاهب الفقهية.

ب/– التأويل فقه للمعنى ودرجة عليا في التفسير:

المتتبع للفظ التأويل في موسوعة ابن جرير التفسيرية يجدها ذات هدف علمي دقيق، فاختياره لكلمة التأويل والتزامه بها عند تفسير كل آية بقوله: «القول في تأويل قوله تعالى» – وهو الخبير العارف بمدلولات المفردات في القرآن الكريم – لم يكن عن غفلة منه عن

(1)- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 2008م. ص: 175.

المعنى القرآني الذي جرى استعماله فيه، مما يدل على أن الإمام يفرق بين المعنى والتأويل وأن وضع كلمة التأويل بدل المعنى له غايات تتكشف بكل فهم تداولي للتفسير، فلم يكن تفسيره أثريا خالصا، ولا عقليا مجردا، بل كان مزيجا من التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي وهذا مدعاة لأن يجعل التأويل لفظا بديلا للمعنى، فضلا عن موقفه من المأثور وهو موقف الناقد الممحص، ثم إن الرأي والتصرف في التأويل يكون على ما تقتضيه الأوضاع البيانية للنص القرآني من جهة أخرى مما يطلق عليه اتساع كلام العرب[1].

ونجد الإمام يجعل التأويل بديلا لكلمة المعنى ،عن وعي، فهو يتجاوز بالمصطلح معناه المألوف؛ أي الخروج باللفظ من دلالته الطبيعية إلى دلالات مجازية، وهذا ما يجعلنا نقول إن المعنى عند الطبري هو ضرب من التأويل التداولي، فهذا الأخير ليس إلا «مجرد إظهار لمعنى خفي وفق قواعد وضوابط صرفية ونحوية ومعجمية موجودة بالكامل خارج ذات المفسر مع إبقاء الكلام على أصله، بينما تلعب ذات المؤول وآراؤه الشخصية وكفاياته الخارج – لسانية دورا هاما في عملية التأويل»[2]، وبيان ذلك أن الطبري يعدد المعنى في التأويل التداولي، فنجد صنوفا كثيرة في فهمه للتأويل وتطبيقاته له، منها على سبيل المثال ما يلي:

– التأويل بمعناه المعجمي:إن المفهوم المعجمي للتأويل هو التفسير الواقع من جهة المعاني لا من جهة الألفاظ، فقد جاء في لسان العرب «التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»[3]، وهذا المفهوم واضح عند الطبري في تفسير قوله تعالى: هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى

---

(1)- ينظر: جامع البيان، 196/1، 197.

(2)- إدريس سرحان، التأويل الدلالي، التداولي للملفوظات وأنواع الكفايات المطلوبة من المأول، ضمن التداوليات علم استعمال اللغة، ص: 129، 130.

(3)- ابن منظور، لسان العرب،مادة(ف. س. ر).



قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [1]

إذ يقول في تفسير " وما يعلم تأويله" ما نصه: «قال أبو جعفر – أي الطبري – وأما معنى التأويل في كلام العرب: من آل الشيء إلى كذا إذا صار إليه ورجع، يؤول أولا، أولته أنا صيرته إليه»[2] وهو بمعنى التغيير من المكانة الأصلية الأولى إلى حالة أخرى هي المقصودة.

– التأويل معناه التفسير:إن من معاني التأويل التفسير والسياسة، فتأول الكلام تفسيره وتدبره[3]، وهو عند الطبري شيء وراء التفسير بل أعلى درجات التفسير، إذ أنه سبيل تعقل النص والنفاذ إليه بما يسوس معانيه، فتتبع كلمة التأويل في الآيات القرآنية ومقارنتها بتفسير الطبري لها يبن ذلك، فهو يسرد لنا آراء السلف في تحديد مدلول التأويل في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [4] من جملة ماذكره؛ أن التأويل تصيير المتشابه من النصوص إلى معنى يتفق مع أهواء أهل الزيغ والضلالة، إذن التأويل بمعنى التصيير وسياسة الأمر في النص تدبيرا عقليا، سواء أكان ذلك على وجه الدقة والبحث عن المعنى الأصح أم على وجه مطابقة الأهواء والزيغ وهو ما أشار إليه الطبري بقوله: «وابتغاء تأويل ما تشابه من آي القرآن، يتأولونه إذا كان ذا وجوه وتصاريف في التأويلات يتأولونه على ما في قلوبهم من الزيغ وما ركبوه من الضلالة»[5].

(1)- آل عمران/ 8.
(2)-جامع البيان، 204/6، 205.
(3)- عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل. ص: 88.
(4)- آل عمران/ 8.
(5)- جامع البيان، 200/6.

والتأويل بحث عن مطابقة الأهواء والضلالة هو تقول على الله لأنه تجريد للنص من المعنى المراد له، فالتأويل واقع جهة المعاني لا جهة الألفاظ والتقول على الله يقع في اللفظ تحريفا وفي المعنى تأولا، إذ يصرف اللفظ عن معناه الظاهر في منطقه اللغوي دون دليل، لغايات وأسباب بينها الإمام الطبري بقوله: «طاعة منهم للشيطان واتباعا منهم خطواته واقتفاء منهم آثار أسلافهم الضلال والجهال وإسرافا منهم وهي أسباب كما ترى تدور بين الهوى والتروع إلى التقليد والمحاكاة العمياء للموروثات التي لا تستند إلى حقائق من علم أو هداية إلهية أو منطق عقلي سليم»[1].

ويرجح الطبري بعد سرده لآراء السلف في معنى قوله تعالى: ﴿ابتغاء تأويله﴾ بأنه ما يصير إليه الأمر في الأمور الغيبة الخفية، مما لا يستطيع الإنسان إدراكه ومعرفته أو معرفة وقت حدوثه كوقت قيام الساعة، أو وقت مجيء الأحكام الناسخة لما أحكم من القرآن الكريم إبان نزوله، وهذا علم ينفرد به الله وحده، ولهذا ترى الإمام الطبري يوجب الوقوف على قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾، ويذكر الاختلاف الحاصل بين أهل التأويل في عطف الراسخون على الله، فلا يجعل قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ معطوفا على الله حتى يوجب العلم بتأويل المتشابه للعلماء الراسخين، بل يجعل الواو في قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ للاستئناف لا للعطف، على أن ﴿والراسخون في العلم﴾ مبتدأ خبره جملة (يقولون)»[2].

– التأويل إحالة لمعنى ظاهر:التأويل لفظ يحمل معنى الإحالة في استعمال القرآن الكريم، فيحتاج فهم الآية وتفسيرها إلى إظهار معاني الكلمات أو الجمل أو الآيات في مجالها

(1)-جامع البيان، 303/3.
(2)- المصدر نفسه، 204/6.



المعجمي، لا بصرف معانيها المتبادرة إلى معان أخر وجعلها تتجاوز هذا المجال المعجمي، نرى هذا في تفسير ابن جرير لقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[1] فكلمة تأويل هنا تعني الإحالة على الله تعالى في قرآنه المجيد وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم في سنته، وهذا ما يستلزم عنه الألفة وترك التنازع والفرقة أي أن العاقبة (أحسن تأويلا) ستكون حسنة، وهذا مؤدى قول الإمام الطبري: «قال أبو جعفر يعني جل ثناؤه فرد ما تنازعتم فيه من شيء إلى الله والرسول خير لكم عند الله في معادكم وأصلح لكم في دنياكم لأن ذلك يدعوكم إلى الألفة وترك التنازع والفرقة وأحسن تأويلا يعني وأحمد موئلا وأجمل عاقبة»[2]، فكما تعنى جملة (أحسن تأويلا) أجمل عاقبة ومردا فهي تعنى الإحالة الحرفية المعجمية بالنص القرآني وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، فحسن العاقبة نتيجة طبيعية للإحالة على الكتاب والسنة، وذلك هو المعنى نفسه في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[3] ،فخير العاقبة وحسن المرد إحالة على "أوفوا الكيل وزنوا بالقسطاس المستقيم" في معناها الحرفي المعجمي الدقيق، يقول الإمام الطبري: «وأحسن مردودا، وأولى إليه فعلكم ذلك، لأن الله تبارك وتعالى يرضى بذلك عليكم، فيحسن لكم عليه الجزاء»[4]، إذن التأويل هنا ربط بين آخر الجملة في معناها المتبادر (العاقبة والمرد) وما قبله في حرفيته ومعجميته.

---

(1)- النساء/59.

(2)- جامع البيان، 506/8.

(3)- الإسراء/ 35.

(4)- جامع البيان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة، 592/14.

– التأويل تنبأ بوقائع المستقبل: وردت كلمة تأويل في استعمال القرآن الكريم بمعنى الوقائع المجهولة التي سوف تحدث مستقبلا تصديقا بما جاء في كتاب الله العزيز الحميد، وهو ما بينه الإمام الطبري في تأويل قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴾ [1]، أي إن تأويل الكتاب يأتي بمطابقة الوقائع المخبر عنها من قبل الرسل؛ يقول الطبري: «(إلا تأويله) يقول: إلا ما يؤول إليه أمرهم، من ورودهم على عذاب الله، وصليهم جحيمه، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به»[2]، يعني بذلك الوقائع والحوادث التي تحدثت عنها أنبياء الله تعالى وكتبه والتي قد عاينوها أو سوف تقع ويعاينوها، فهي دليل ساطع وصادق على ما أخبر القرآن الكريم بوقوعه، إذ جاءت مطابقة، وقد عمم الإمام هذه الوقائع على ما أخبر القرآن الكريم بوقوعه مستقبلا في الدنيا أو الآخرة، بما رواه عن السدي من أن «هل ينظرون إلا تأويله، أما التأويل (تأويله) فعواقبه مثل وقعة بدر والقيامة وما وعد فيها من موعد»[3].

والحال هذه، يمكن تفسير الآية السابقة: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾، بأنه النظر في الوقائع والحوادث المستقبلية، ويؤيد هذا المعنى لكلمة التأويل إذا عرفنا بأن الطبري يفسر الآية الكريمة: ﴿فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ ﴾ [4] بقوله: «إنهم يقولون عند حلول سخط الله بهم وورودهم أليم العذاب ومعاينتهم تأويل ما كانت رسل الله تعدهم: هل لنا من أصدقاء وأولياء اليوم فيشفعوا لنا عند ربنا، فتنجينا شفاعتهم

(1)- الأعراف/ 53.
(2)- جامع البيان، 478/12.
(3)- جامع البيان، 479/12.
(4)- الأعراف/ 53.

عنده مما قد حل بنا من سوء فعالنا في الدنيا»[1] إذ يمثل حلول سخط الله واقعة مستقبلية تأول بناء على ما كان يفعله الناس في الدنيا.

إن التأويل هو الحوادث والوقائع التي ستحدث تصديقا لما أنزل في القرآن الكريم، وهو المعنى الذي نعثر عليه تفسيرا للآية الكريمة من سورة يونس في قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[2]، حيث يؤكد الطبري بأن هؤلاء المكذبين لم يحيطوا علما بما وعدهم به الله تعالى في كتابه، وحين يعلمون تأويله من الوقائع التي تثبت هذا الوعد واقعيا إذ يقول: «(فانظر كيف كان عاقبة الظالمين) يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: فانظر يا محمد كيف كان عقبى كفر من كفر بالله، ألم نهلك بعضهم بالرجفة وبعضهم بالخسف وبعضهم بالغرق»[3]. إذن فالتأويل مقترن بالوقائع والحوادث الحسية الواقعية التي تشاهد بالعين وليست أوهاما عقلية يصنعها الهوى فتوافق أهله تحت مسمى الاجتهاد بالرأي.

– التأويل من قبيل أفعال الكلام: إذا كان الدرس التداولي اليوم قد حدد الفعل اللغوي Acte de langage على أنه عمل قولي أو عمل متضمن في القول أو عمل التأثير بالقول[4]، فإن لفظ التأويل جاء في القرآن الكريم متعلقا بالأفعال دون الأقوال والألفاظ والنصوص، وبأن ما ينجر عن الكلام من الفعل هو التأويل، من هذا الفهم نجد تفسير ابن جرير الطبري لقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ

(1)- جامع البيان، 481/12.
(2)- يونس/ 39.
(3)- جامع البيان، 93/15.
(4)- ينظر: آن روبول جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل. ص: 267.

تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا ﴾ [1] بأن موسى عليه السلام استنكر ما قام به العبد الصالح الذي رافقه حين خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار دون علمه بأفعال العبد، وقد علم موسى عليه السلام حقيقة تلك (الأعمال المستكره في ظاهرها) من تحقيق معنى العدل وحفظ المال لأصحاب الجدار وإفساد الغلام لأبويه وكلها أمور غيبية تؤول إلى أهداف الأفعال وما يترتب عليها من الحكمة والعدل وهذا تأويل للأفعال و ليس تأويلا للنصوص والأقوال.

إن التأويل ،بعده نهاية القول بالفعل، ملاحظ أيضا في معرض تفسيره لقوله تعالى في سورة يوسف: ﴿ **نبأنا بتأويله**﴾،وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَـٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗا ﴾ [2] ،حيث يقول الطبري: «وقوله (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا)، يقول جل ثناؤه: قال يوسف لأبيه: يا أبت، هذا السجود الذي سجدت أنت وأمي وإخوتي لي = (تأويل رؤياي من قبل) يقول: ما آلت إليه رؤياي التي كنت رأيتها وهي رؤياه التي كان رآها قبل صنيع إخوته به ما صنعوا: أن أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدون = (قد جعلها ربي حقا)، يقول: قد حققها ربي، لمجيء تأويلها على الصحة»[3]، فنهاية الرؤيا التي هي كلام قيل في وقت ما، بفعل مطابق لهذا الكلام هو التأويل الصحيح لأن الله حقق تأويل هذا الكلام على الصحة فعلا.

— التأويل موافقة التفسير لظاهر التنزيل: أسس الإمام الطبري منهجه في التفسير بناء على مبدأ (**موافقة التفسير لظاهر التنزيل**)، يقول الطبري في هذا: «فالذي هو أولى بتأويل الآية، ما دل عليه الظاهر، دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة على أنه المعنـــيُّ بها»[4]

---

(1)- الكهف: 78.

(2)- يوسف: 100.

(3)- جامع البيان، 171/16.

(4)- المصدر نفسه، 299/3.

،ولا يؤول النص إلا بدليل معتبر ،لأن التأويل هو إخراج اللفظ من معناه الذي وضع له أصلا، مع أن تحكم منطق اللغة وقواعدها هو الأصل في تفسير القرآن الكريم؛ لأن التأويل متصل باللغة بما هي رمزا وسمة للتأويل، ولأن اللغة تسمح للتفسير بأن يكون مطابقا للمفسر دون صرف للمعنى الحقيقي للفظ إلى غيره، وذلك باعتماد تفسير النص القرآني بالنص القرآني نفسه، أو بالاعتماد على النص الصريح في السنة الصحيحة الثابتة أو مأثور السلف أو من الإجماع، أو بالاعتماد على العقل في تقييد مطلق النص ما يحد من عموم النص أو ترجيحا لأحد احتمالاته، أو بالاعتماد على تفسير اللفظ على غير وضعه اللغوي بصرفه عن معناه مجازا، وهذا هو التأويل الذي يعني صرف النص عن ظاهر معناه المتبادر منه لغة إلى معنى آخر مغاير، هو المعنى الذي يجتهد المفسر في تبيانه والبحث عن الدليل الذي يعضده ويرجحه.

ولنا أن نفهم في تفسير الإمام لقوله تعالى: ﴿ وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَـٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ﴾ [1] بأنه صرف النص عن معناه الظاهر المتبادر منه لغة إلى معنى آخر مغاير، ذلك أن الطبري يقول: «وكان بعض أهل العربية يزعم أن في الكلام محذوفا، ولولا ذلك لم يكن الكلام صحيحا وأن معنى ذلك وكم قرية أهلكناها، فكان مجيء بأسنا إياها قبل إهلاكنا. وهذا قول لا دلالة على صحته من ظاهر التتريل، ولا من خبر يجب التسليم له. وإذا خلا القول من دلالة على صحته من بعض الوجوه التي يجب التسليم لها، كان بينا فساده»[2]. فإذا كان الطبري يسرد أراء أهل العربية في العطف ومعنى البأس والإهلاك وغيرها، فإنه يرى بأن القول ما لم يدل على صحته من ظاهر التتريل فهو قول بين الفساد.

---

(1)- الأعراف: 4.

(2)- جامع البيان، 301/12.



وهذه الدلالة الظاهرة لا تقف على حرفية النص ولا يسعها الزيادة في تفسيرها فتكتفي بما هو متلو فيها، فيرى الطبري وقتئذ أنْ لا ضرورة لتثبيت معنى للنص بالزيادة فيه، لأنه خلاف الأصل أي إنه تأويل فاسد، دون أن نفهم ما يقتضيه النص من دلالة غير معبر عنها باللغة، فإذا استقام المعنى دون تأويل بمقتضى الفهم والنص كان التفسير أحسن وأوضح للمعنى وأبين، فهذا الإمام يرى في تفسير الآية الكريمة أنَّ: (البأس) نفسه هو (الهلاك بعينه) فكان قوله تعالى: ﴿فجاءها بأسنا﴾ يعني الإهلاك نفسه، إذ الإهلاك يدلُّ على مجيء البأس، ومجيء البأس يدل على الإهلاك، فكلمة البأس دالة بنفسها على الإهلاك والإهلاك دال بنفسه على البأس، وهذا تلازم عقلي متبادل، يقول الطبري: «أن يكون (الإهلاك) هو (البأس) بعينه، فيكون في ذكر (الإهلاك) الدلالة على ذكر (مجيء البأس)، وفي ذكر (مجيء البأس) الدلالة على ذكر (الإهلاك). وإذا كان كذلك كان سواء عند العرب بدىء بالإهلاك ثم عطف عليه بالبأس، أو بدىء بالبأس ثم عطف عليه بالإهلاك»[1]، وهذا يعني أنه إذا كان الإهلاك عينَ البأس لزوما، أو أن البأس عين الإهلاك لزوما، مع اختلافهما مفهومًا، فلا يوجد وقتها أي تناقض بينهما.

---

(1)- جامع البيان، 301/12.



– التأويل ليس احتمال معنى النص:يحتمل اللفظ في تركيبه اللغوي معنى متعدد يتحكم في تعدده سياقه في النص وظروف تداوله، ومن ثمة يحتمل اللفظ كما النص احتمالات متعددة في فهم المعنى الدقيق له، وهذا ما يعبر عنه باحتمالات المعنى فيكون «التأويل عملية انتخابية يقوم المؤول بمقتضاها باختيار معنى من بين المعاني المرشحة التي يتحملها الملفوظ أو (النص عموما)، ويكون انتخاب هذا المعنى أو ذاك بحسب درجة قدرته على جعل الملفوظ أكثر ملاءمة لسياقه المقالي والمقامي»[1].

وهذا ما أدركه ابن جرير عندما استنكر الفهوم البعيدة في النص تأويلا، ولو كانت من محتملات النص. هذا ما نجده معبرا عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوۡ أَنَّ لَنَا كَرَّةٗ فَنَتَبَرَّأَ مِنۡهُمۡ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّاۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ عَلَيۡهِمۡۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [2] ،يقول ابن جرير: «فالذي هو أولى بتأويل الآية، ما دل عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة له على أنه المعنى بها، والذي قال السدي في ذلك، وإن كان مذهبا تحتمله الآية، فإنه منزع بعيد، ولا أثر – بأن ذلك كما ذكر – تقوم به حجة فيسلم لها، ولا دلالة في ظاهر الآية أنه المراد بها. فإن كان الأمر كذلك، لم يُحَل ظاهر التنزيل إلى باطن التأويل»[3]. ونعثر في هامش الجزء الثاني من موسوعة ابن جرير التفسيرية على معنى الظاهر وعلى تقييد لدلالة المصطلح بقوله: «الظاهر: هو ما تعرفه العرب من كلامها، والباطن: ما يأتي بالاستنباط من الظاهر، وإعمال الرأي فيه، على طريق العرب في بيانها»[4].

(1)- إدريس سرحان، التأويل الدلالي – التداولي للملفوظات، ضمن التداوليات علم استعمال اللغة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيل علوي. عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م. ص: 132.

(2)- البقرة/ 167.

(3)- جامع البيان، 299/3.

(4)- المصدر نفسه، 15/2.

ثم يلتزم الإمام بهذا الخط في أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ﴾ [1] بقوله: «وقد قال بعضهم (وإنها) بمعنى إن إجابة محمد صلى الله عليه وسلم. و لم يجر لذلك بلفظ الإجابة ذكر، فتجعل (الهاء والألف) كناية عنه، وغير جائز تركُ الظاهر المفهوم من الكلام، إلى باطن لا دلالة على صحته»[2]، وكأن الإمام يقول بمقولة التفريق بين المعنى الظاهري في انتمائه لعلم الدلالة ووضعه في البيان العربي الباطني بحيث إن «اللغة تختلف في وجودها الكامن في أذهان أفراد البيئة اللغوية عنه بعد استخدامها في نطاق موقف معين وفي سياق معين»[3].

إن إجراء المطلق على إطلاقه في التفسير لابد له من أمر يوجبه ودليل يقويه، وإلا كان الكلام في القرآن تأويلا فاسدا، بينما الالتزام بالاحتمال الأقرب والابتعاد عن الفهوم البعيدة وإن كانت من محتملات النص هو التأويل الصحيح الذي يرتضيه علم التفسير، وفي هذا المعنى يقول الإمام الطبري ما نصه: «إنَّ بني إسرائيل لو كانوا أخذوا أدنى بقرة فذبحوها أجزأت عنهم، ولكنهم شدَّدوا فشدَّد الله عليهم من أوضح الدلالة على أن القوم كانوا يَرَون أنَّ حكم الله، فيما أمر ونهى في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم على العموم الظاهر، دون الخصوص الباطن، إلا أن يَخُصَّ بعضَ ما عمَّه ظاهرُ التنزيل، كتابٌ من الله أو رسولُ الله، وأن التنزيل أو الرسول، إن خصَّ بعضَ ما عمَّه ظاهر التنزيل بحكمٍ خلاف ما دل عليه الظاهر، فالمخصوص من ذلك خارجٌ من حكم الآية التي عَمَّت ذلك الجنس

---

(1)- البقرة/ 45.

(2)- جامع البيان، 15/2.

(3)- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط2، 2007م. ص: 12.

خاصة، وسائرُ حُكمِ الآية على العموم»[1]. إن التأويل بهذا الطرح هو معرفة الخصوص في عموم ظاهر التنزيل والخصوص في ما دل عليه الظاهر أو خصوص الباطن.

على أن الخصوص والعموم ليس بدعا على الإمام فحسب بل هي مسألة مجمع عليها، إنه الإجماع الذي يعزز صحة فرضية ابن جرير في المعنى والتأويل ودلالة الآيات حيث يقول: «ففي إجماع جميعهم على ما روينا عنهم من ذلك – مع الرواية التي رويناها عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالموافقة لقولهم – دليل واضح على صحة قولنا في العموم والخصوص، وأنَّ أحكام الله جل ثناؤه في آي كتابه – فيما أمر ونهى – على العموم، ما لم يَخُصَّ ذلك ما يجب التسليم له، وأنه إذا خص منه شيء، فالمخصوص منه خارج حكمه من الآية العامة الظاهر، وسائر حكم الآية على ظاهرها العام، ومؤيد حقيقة ما قلنا في ذلك، شاهد عدل على فساد قول من خالف قولنا فيه»[2].

– التأويل معنى جزئي من خلال توظيف الأمثال:إذا كان المعنى الحرفي هو نص النص كما تبينه ألفاظه في دلالتها المعجمية، فإن ربط النص بنص خارجي يعزز معناه الحرفي ويوضحه، **إذ المنظور التداولي المقارب للنصوص يعتبرها عملية مركبة بين فاعل القول أو المؤلف وفعل القول**، أو بناء مركب من جزء وكل أو من المحيط الحسي والمعنوي للقول (علاقة الفواعل بالخطاب) ونمط تلقيه من قبل القارئ، ومن ثمة، فالنص «ينتج معناه إذن بحركة جدلية لا تتمثل في الانتقال من الجزء إلى الكل وإنما على وجه الخصوص بالتكييف الدلالي للأجزاء في ضوء البنية الكلية الشاملة للنص»[3].

(1)- جامع البيان، 207/2.

(2)- المصدر نفسه، 208/2.

(3)- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص: 98.

إن الطبري الإمام المفسر، حين يفسر كل آية وحدها في موسوعته، ثم يلجأ إلى تفسير النص بالنص (قرآن أو سنة أو مأثور الشعر والأمثال والحكم العربية)، هو ضرب من البحث عن المعنى الجزئي الحرفي في نطاق البنية الكبرى، أي إن الدلالة الصغرى (تفسير الآية لوحدها) لا تكتمل إلا ضمن دلالة النص الكبرى (القرآن كله). ونجد الطبري يتخذ الأمثال العربية أصلاً في تأويل الآيات إذا وردت في آي القرآن الكريم بما هي آلية نصية معينة على تحديد المعنى الكلي، ومعلوم أن الأمثال يؤول ظاهرها اللغوي مجازا ولا يُقصد منها حرفيةُ معناها الظاهر، إذ يجب تطويعها وفق ما قُصد بها من المعاني، ويشير الإمام إلى ذات المعنى في غمرة تأويل قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾ [1]،حيث يقول:«وأما قوله (بما قدمت أيديهم)، فإنه يعني به: بما أسلفته أيديهم. وإنما ذلك مثل، على نحو ما تتمثل به العرب في كلامها. فتقول للرجل يؤخذ بجريرة جرها أو جناية جناها فيعاقب عليها: (نالك هذا بما جنت يداك، وبما كسبت يداك، وبما قدمت يداك)، فتضيف ذلك إلى (اليد) ولعل الجناية التي جناها فاستحق عليها العقوبة، كانت باللسان أو بالفرج أو بغير ذلك من أعضاء جسده سوى اليد»[2].

ويورد الطبري في مواضع أخرى تأويلا لمعاني الألفاظ في ضوء معاني الأمثال المقصودة دون الوقوف عند ظاهر لغويتها، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوا ۛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [3] ،فبعد عرضه لنصوص السلف يرجح ما يراه صوابا من أن الله جلَّ ثناؤُه، أمر بالإنفاق في سبيله الذي هو شرعه الحنيف، بمعنى أنفقوا في إعزاز دين الله الذي شرعه بجهاد عدوكم، ونهاهم أن يُلقوا بأيديهم إلى

(1)- البقرة/ 95.
(2)- جامع البيان، 368/2 .
(3)- البقرة/ 195.

التهلكة، ثم يفسر "لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" في ضوء الأمثال بقوله: «وذلك مَثَلٌ، والعرب تقول للمستسلم للأمر: (أعطي فلان بيديه) وكذلك يقال للممكِّن من نفسه مما أريد به: (أعطى بيديه) فمعنى قوله: (ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ولا تستسلموا للتهلكة، فتُعطوها أزِمَّتكمُ فتهلكوا»[1].

ويمكن القول إن ابن جرير الطبري باعتماده على الأمثال أو على نصوص أخرى يتماهى identification مع النص الآخر، ويدمج خطابه ضمن الخطاب الآخر، بل ويتخذ موقفا قوليا من النص الآخر، فهو يعتمد ما يصطلح عليه تداوليا "الخطاب المباشر" ذلك أن «الخطاب المباشر يراد به مجرد توصيف المتكلم المذكور بدون التعبير عن أي حكم قيمة صريح عنه أو عن كلماته، ولنتصور عبارة مثل: (أمكم تقول: تعالوا حالا يا أولاد) فالمتكلم يجعل نفسه مجرد ناطق باسم الأم. ومع ذلك فاستخدامه لصيغة القول أو الخطاب المباشر لنقل القول يمكن أن يتم لإضفاء مسحة عاطفية على الموقف مثل الاستعجال أو الغضب أو غير ذلك من المشاعر[2].

– التأويل من مقتضيات المنطق اللغوي:لقد حكم ابن جرير في تفسيره المنطق اللغوي ما اقتضى عنه عدم جواز التأويل «بتخصيص العام، بخصوص السبب، ولا تقييد المطلق به كذلك» أو ما يعرف فقهيا بأن «خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ». ولعله المنطلق الذي حاول به ابن جرير الطبري تأسيس تأويله ووضعه على قواعد علمية ضابطة لتفسيره وفهمه، نلاحظ هذا حين يفسر قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[3] حيث يقول بالصريح: «والصواب من القول عندنا:

---

(1)- جامع البيان، 3/592 – 593.

(2)- ينظر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص. ص: 92.

(3)- النساء/ 110.

أنه عَنى بها كلَّ من عمل سوءاً أو ظلم نفسه، وإن كانت نزلت في أمر الخائنين والمجادلين عنهم الذين ذكر الله أمرهم في الآيات قبلها»[1].

إن سبب نزول الآية الكريمة هو خصوص السبب، من أمر المجادلين والخائنين، وقد بينته الآيات التي سبقت هذه الآية كما يقول ابن جرير، إلا أن سبب الترول لا يجعل الآية الكريمة خاصة بالخائنين والمجادلين، بل يشمل حكم الآية كل من عمل سوءًا، لأن لفظ (من) الوارد في بداية الآية الكريمة لفظ عام، وكذلك فعل الإمام في أثناء اللفظ المطلق غير المقيد الدلالة، (الشاهد المذكور سابقا)، فكلمة الدم وتحريمه مثلا ورد في مواقع عدة من القرآن، من مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ ﴾ (سورة البقرة: 173)، وفي قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ ﴾ (سورة المائدة: 03)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ ﴾ (سورة النحل: 115).

والكلمة في هذه الآيات مطلقة غير مقيدة، وقد قيدت الكلمة في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[2]، فحصرت الآية الدم في الدم المراق والمسال فقط، دون ما بقي من الدم في اللحم، ويشتغل التأويل تنسيقا بين هذه الآيات المطلقة والمقيدة، منذ الصحابة – رضي الله عنهم – والتابعين ومن تبعهم، ومن هؤلاء عكرمة حيث روى عنه الطبري، يقول ما نصه: «وفي اشتراطه جل ثناؤه في الدم عند إعلامه عباده بتحريمه أياه، المسفوح منه دون غيره، الدليل الواضح أن ما لم يكن منه مسفوحا، فحلال غير نجس، وذلك كالذي: حدثنا

(1)- جامع البيان، 194/9.
(2)- الأنعام/ 145.

ابن وكيع قال، حدثنا ابن عيينة، عن عمرو، عن عكرمة: (أو دما مسفوحا) قال: لولا هذه الآية لَتَتَبَّعَ المسلمون من العروق ما تتبعت اليهود»(1)، أي إن دم لحوم الذبائح لا بأس بأكله، فتعيَّن أن فهم اللفظ المطلق (الدم) يحتاج إلى تنسيق بين ظواهر النصوص، وهذا هو تقييد المطلق بسبب وبنص، ويصبح المقصود بالدم هو الدم المهراق المسال.

ومن قضايا التأويل وفق مقتضيات منطق اللغة أن جعل إمام المفسرين التأويل محكوما بما يدل أولُ الكلام عن آخره، وآخره عن أوَّله وربطا لأجزاء النص بعضها ببعض وتنسيقا لمعنى الآية مع النص القرآني ككل. وهذه تقاليد وأعراف تميز بها اللسان العربي قبل ابن جرير الطبري وهو ما أشار إليه الشافعي في رسالته بقوله: «وتبتدئ – أي العرب – الشيء من كلامها، يُبين أولُ لفظها فيه، عن آخره، وتبتدئ الشيء يُبين آخرُ لفظها منه عن أوُّله»(2) أو ما يسميه الإمام الزركشي في كتابه البرهان «التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والـــمُقتضَب من قوة الشرع»(3).

ولننظر مثلا إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ ... وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبۡتَ عَلَيۡنَا ٱلۡقِتَالَ لَوۡلَآ أَخَّرۡتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖۗ قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ (4) ،حيث يقول الطبري في تفسير الآية: «يعني بقوله جل ثناؤه (قل متاع الدنيا قليل) قل يا محمد، لهؤلاء القوم الذين قالوا (ربنا لم كتبتَ علينا القتال، لولا أخَّرتَنا إلى أجل قريب) عيشُكم في الدنيا وتمتعكم بها قليلٌ لأنها فانية وما فيها فانٍ، (والآخرة خير) أي نعيم الآخرة خيرٌ، لأنها باقية ونعيمها باق دائم، وإنما قيل: (والآخرة خير) بالذي ذكرت به، على المعنى المراد منه

---

(1)- جامع البيان، 193/12.
(2)- الشافعي، الرسالة، ص: 25.
(3)- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 161/2.
(4)- النساء/ 77.



(لمن اتقى) يعني: لمن اتقى الله بأداء فرائضه واجتناب معاصيه فأطاعه في كل ذلك، (ولا تظلمون فتيلا) يعني ولا ينقصكم الله من أجور أعمالكم فتيلا»[1].

لقد استعمل الطبري كلمة نعيم وهي غير موجودة في الآية في قوله: «والآخرة خير أي نعيم الآخرة خير» تأويلا وبحثا عن الانسجام في المعنى كما ربط أجزاء الآية وكلماتها، بعضها ببعض، بما يدل أولها عن آخرها وآخرها عن أولها، ذلك أن هذه الإضافة يقتضيها معنى النص وحاجة خطابه للترابط والإقناع، ولذلك قال الإمام: وإنما قيل والآخرة خيرٌ، ومعنى الكلام ما وصفتُ من أنه معنيٌّ بها نعيمُها، لدلالة ذكر الآخرة بالذي ذُكرت به، على المعنى المراد منه. وقد ذكر (الآخرة) في مقابل متاع الدنيا القليل لفنائها، أو وصف الآخرة بنعيمها الباقي وبدوامها في مقابل متاع الدنيا القليل الفاني، فكان أول الكلام دالاً على آخره وآخره دالاً على أوله، إظهاراً للمعنى المراد من النص القرآني عن طريق الاقتضاء العقلي، ومنطق اللغة العربية.

وفي ما يتعلق بتأثير أول الكلام على تحديد معنى الجملة اللاحقة، فسَر الإمام قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[2] بأن الدرجة هي درجة الإحسان والتسامح وهي درجة تقتضيها كلمة الرجال أو الرجولة فهي كلمة محكومة بالنص يبين أول الكلام آخره وآخر الكلام أوله، أولها الطبري وفق منطق اللغة ومقتضياتها، عائدا بمعناها إلى فهم **"ابن عباس"**، حبر الأمة وترجمان القرآن، يقول الطبري: « وأولى الأقوال بتأويل الآية، ما قاله ابن عباس، وهو أنَّ (الدرجة) التي ذكر الله تعالى ذكره

---

(1)- جامع البيان، 551/8.

(2)- البقرة/ 228.

في هذا الموضع، الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وأغضاؤه لها عنه، وأداءُ كلٍّ الواجب لها عليه»[1].

ثم في تبيان ترابط أول الكلام بآخره وآخر الكلام بأوله، وتدليلا على صحة تفسيره وصواب تأويله في معنى النص: «وذلك إن الله تعالى ذكره، قال: (وللرجال عليهن درجة) عقيب قوله: (ولهن مثلُ الذي عليهن بالمعروف)... فقال تعالى ذكره: (وللرجال عليهن درجة) بتفضلهم عليهن، وصفحهم لهن عن بعض الواجب لهم عليهن، وهذا هو المعنى الذي قصده ابن عباس بقوله: «ما أحب أن أستنظف جميع حقي عليها لأن الله تعالى ذكره يقول: (وللرجال عليهن درجة)»[2]، وهذا يدل على أن أول الكلام: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) قد أقر قاعدة في الحقوق والواجبات، ثم أعقب ذلك ما ينبغي أن يكون فضلا من الرجال ودرجة منهم على النساء وهو الإحسان والعفو الذي يتفضل به الرجال عليهن. يرى الإمام أن الصيغة قد تحولت في (وللرجال عليهنَّ درجة) من الإخبار إلى الإنشاء المتضمِّن معنى الأمر أو الندب، تأكيدا على انسجام المعنى واتساقه وترابط أوله وآخره يقول إمام المفسرين: «وهذا القول من الله تعالى ذكره، وإن كان ظاهره الخبر، فمعناه معنى ندب الرجال إلى الأخذ على النساء بالفضل، ليكون لهم عليهن فضل درجة»[3].

وفي سياق منطق اللغة ومقتضياها يعلل الإمام إحدى الإضافات التي أضافها في تفسيره لآية من الآيات بانسجام المعنى مع النص، وذلك حين فسر الآية الكريمة﴿ .... وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [4]،

(1)- جامع البيان، 4/535.
(2)- المصدر نفسه، 4/535، 534.
(3)- المصدر نفسه، 4/536.
(4)- آل عمران/ 140.



حيث أَوَل الآية بإضافة جملة (من الذين نافقوا) لمعنى الآية ليصبح معناها على النحو (وليعلم الله الذين آمنوا – أيها القوم – من الذين نافقوا منكم)، ثم يعلل الإمام تأويله لمنطوق الآية بتلك الإضافة ببحثه عن انسجام المعنى وفق منهجه في الدلالة من أن أول الكلام يفسر آخره وآخره يفسر أوله مستندا في ذلك إلى تعبير القرآن الكريم نفسه في سورة الكهف، إذ يقول الإمام: «فتأويل الكلام: وليعلم الله الذين آمنوا منكم أيها القوم من الذين نافقوا منكم، نداول بين الناس، فاستغنى بقوله: (من الذين نافقوا) لدلالة الكلام عليه. إذ كان في قوله: (الذين آمنوا) تأويل (أي) على ما وصفنا، فكأنه قيل وليعلم الله أيكم المؤمن كما قال جل ثناؤه (لنعلم أي الحزبين أحصى)»[1].

هذه الزيادة إذن غرضها إظهار المعنى الكامل للآية وبحثا عن اتساق الدلالة اجتهادا من المفسر، فهذه الإضافات ليست زيادة حقيقية ولا تصرفا وتحريفا لألفاظ النص بل هي إظهار لمعنى النص باستخدام كلمات استغنى المرسل عنها، وإظهارا لإيجاز النص واختصاره غير المخل بالمعنى.

وقد راع الإمام الطبري أثر السياق في تشكيل المعنى القرآني – وقد أفردنا فصلا مستقلا للسياق في تفسير الطبري – تحقيقاً لاتساق معاني الآي، بل إنه وازن بين اللفظ في سياقه القرآني ونظيره في مواضع أخرى من كتاب الله وسنة رسوله، وهذا سعيا منه للتأويل الصحيح ولتحصيل المعنى المراد من الشارع الحكيم. ولنا أن نمثل لذلك بتفسيره لكلمة "ظن" في القرآن الكريم إذ أورد الإمام في تفسيره أن معناها هو العلم واليقين رواية عن الإمام مجاهد[2]. تلميذ ابن عباس. رضي الله عنه، ولكنه لم يغفل سياقه الكلمة في القرآن الكريم، فقد قيد معنى الظن بالعلم واليقين ما لم يرد الذم والنهي في سياق الآيات الكريمة بل ينبغي أنْ

---

(1)- جامع البيان، 242/7.

(2)- ينظر: المصدر نفسه، 19/2.

يُقيَّد بما لم يرد الذمُّ فيه والنهيُ عنه، من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِى ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴾[1] ، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِى مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ ﴾[2] ، وقوله تعالى: ﴿وَظَنَنتُمۡ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِ وَكُنتُمۡ قَوۡمَۢا بُورًا﴾[3] ، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٌۖ ﴾[4] ، وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ ﴾[5] ، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِى مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا ﴾[6].

والظن في هذه الآيات غير العلم لأن سياق الآيات والقرائن اللفظية تدل على ذلك، فهو مقرون فيها بالخرص والسوء والهوى، وأما ما جاء، في الآية الكريمة ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٍ يَعۡلَمُونَ﴾[7]، فهو يعني اليقين والعلم بمعنى إنْ أيقنا أنَّ نكاحهما على غير مخادعة، أما الطبري فإنه يوجه نقدا للقائلين بأن الظن هنا بمعنى اليقين لعدم ملائمة سياق الآية لهذا المعنى، يقول الطبري: «وكان مجاهد يقول في تأويل قوله تعالى: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ ما حدثني به محمد بن عمرو قال حدثنا أبو عاصم عن عيسى بن أبي نجيح عن مجاهد قال: (إن ظنا أن يقيما حدود الله) إن ظنا أن نكاحهما غير دلسة... قال أبو جعفر: وقد وجَّه بعضُ أهل التأويل قوله: (إنْ ظَنَّا) إلى أنه بمعنى (إنْ أيقَنا)، وذلك

([1])- الأنعام/ 116

([2])- يونس/36

([3])- الفتح/12

([4])- الحجرات/12

([5])- النجم/ 23

([6])- النجم/28.

(7)- البقرة/ 230.

ما لا وجه له، لأن أحدًا لا يعلم ما هو كائن إلا الله تعالى ذكره، فإذا كان ذلك كذلك، فما المعنى الذي به يوقن الرجل والمرأة أهما إذا تراجعا أقاما حدود الله؟ ولكن معنى ذلك، كما قال تعالى ذكره: (إنْ ظَنَّا) بمعنى: طَمِعا بذلك ورَجَوَاه»[1]، وهكذا نجد الإمام قد وجه المعنى في ضوء ما تقول به التداولية اليوم من ضرورة فهم المعنى في إطار المعنى العام للجملة أو النص أو حتى السياق غير الملفوظ أي السلوك المصاحب لفعل التلفظ، أما (التأويل) الذي ارتضاه لمعنى كلمة الظن في الآية فهو الرجاء، لأن العلم يناقضه مدلوله بما سيكون عليه الحال مستقبلا.

والحال هذه؛ فالطبري لا يكتفي بقراءة المفردة واللفظ بربطها بسياق الآية التي وردت فيها، بل نراه يربط بين معاني الآيات ويوضح القرآن بالقرآن أو ما يعرف في علوم التفسير بتبيان المفهوم بالمفهوم أو المنطوق بالمفهوم، حيث إن: «كل منطوق يقدم على المفهوم، بل بعض المفاهيم أقوى دلالة على الأمر من دلالة المنطوق عليه، ألا ترى أن دلالة مفهوم حديث «في الغنم السائمة زكاة» عند من لا يرى الزكاة في المعلوفة أظهر في عدم الزكاة في المعلوفة، من دخولها في عموم منطوق حديث «في أربعين شاة شاة»، لأن المفهوم أخص بها وأقوى دلالة فيها من عموم المنطوق»[2].

وهذه صياغة من الطبري لمعنى الظن منطوقا، ومفهوما، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَـٰشِعِينَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَـٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾[3] حيث يقول ما نصه: «إنْ قال قائل: وكيف أخبر الله جلَّ ثناؤه عمن قد وصفه بالخشوع له بالطاعة، أنه (يظن) أنه ملاقيه، والظن شك، والشاك في لقاء الله عندك

(1)- جامع البيان، 598/4، 599.
(2)- محمد أمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، 41/1.
(3)- البقرة/ 45، 46.

بالله كافر؟ قيل له إن العرب قد تسمي اليقين (ظنا)، والشك (ظنا)، نظير تسميتهم الظلمة (سدفة)، والضياء (سدفة)، والمغيث (صارخا)، والمستغيث (صارخا)، وما أشبه ذلك من الأسماء التي تسمى بها الشيء وضده»[1]. نرى ابن جرير يجيب بأن (الظن) في لغة العرب، من أسماء (الأضداد) ويدلل على هذا بشواهد وأبيات شعرية، فيُحمل على أحد معنييه المتضادين بما يتسق مع المعنى العام للآية الكريمة.

ثم إنه لا يكتفي بتحديد المعنى في ضوء التضاد بل يعود بالمفردة إلى مواقع لها في القرآن الكريم، مواقع يرى بأنها أكثر من أن تُحصى، وهي مواقع كان المعنى المفردة فيها هو اليقين، وذلك من قبيل قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَرَءَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا وَلَمۡ يَجِدُواْ عَنۡهَا مَصۡرِفًا ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ﴾[3] ، وكعادته في استعماله نص غيره لتعزيز رأيه يسرد الطبري روايات عدة لتقرير المعنى الذي حدده لكلمة الظن، وهذا نوع من مراعاة سياق اللفظ في الآية وفي النص بل وفي القرآن كله.

ومن أمثلة فهم معنى اللفظ بوضعه في سياق معنى الجملة تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾[4]، وهنا فهم الطبري لفظ (الرجوع) بوضعه في معنى الآية التي قبله، فبعد أن ذكر أنه على قولين: بالموت أو يوم القيامة، قال: «وأولى التأويلين بالآية، القولُ الذي قاله أبو العالية، لأن الله تعالى ذكره، قال في الآية التي قبلها (وكيف تكفرون بالله، وكنتم أمواتاً فأحياكم، ثم يميتكم، ثم يحييكم، ثم إليه ترجعون). فأخبر جل ثناؤه أن مرجعهم إليه بعد نشرهم، وإحيائهم من مماتهم وذلك لا شك يوم القيامة،

(1)- جامع البيان، 2/17،18.

(2)- الكهف/53.

(3)- الحاقة/20.

(4)- البقرة/ 46.

فكذلك تأويل قوله (وأنهم إليه راجعون)»[1]، فواضح إذن أن الطبري ربط بين الآيتين لتبيان المعنى المقصود والمراد من لفظ الرجوع وهذا هو عين تفسير القرآن بالقرآن.

ومن قضايا التفسير والتأويل وفق مقتضيات منطق اللغة إقرار الطبري بأن قوانين النحو، إذا طبقت على الجملة أو النص وكان نتيجة التطبيق القول بوجود كلمات زائدة لا معنى لها في القرآن، ضرب بهذه القواعد والقوانين عرض الحائط وترفض لإخلالها ببلاغة القرآن الكريم، بحيث لا ينفذ نحو اللغة الظاهر إلى الدلالة الباطنية العقلية للنص، وهذا مدعاة للتأويل وفق ما يلائم المعنى الصحيح للنص، حفاظا على بلاغة النص وتقديما له على النحو الظاهر في اللغة. وهذا ما يعرف في التداوليات اليوم **بالإعراب التداولي القائم على الربط بين الصلات الدلالية والتداولية والنحوية في الجملة والكلمة والنص**، أو هو الإعراب الجامع بين المعاني والنحو والسياق التداولي[2].

وهذا في رأي الطبري توجيه للنحو في إطار المعنى وخادما له؛ أي إن الإعراب تابع للمعنى وليس المعنى هو من يتبع النحو، وقد أجرى هذا التنظير على تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۖ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[3]. فالمراد من الآية الكريمة كما يدل لفظها الظاهر هو التوبيخ والذم واللوم على عدم السجود، يقول الإمام: «فإن قال قائل: أخبرنا عن إبليس، ألَحِقَته الملامةُ على السجود، أم على ترك السجود؟ فإنْ تكُنْ لحقته الملامة على ترك السجود، فكيف قيل له: (ما منعك أن لا تسجد

(1)- جامع البيان، 23/2.

(2)- ينظر: إدريس مقبول، الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص: 287 وما يليها.

(3)- الأعراف: 12.



إنْ أمرتك)؟ وإن كان النكير على السجود، فذلك خلاف ما جاء به التنزيل في سائر القرآن، وخلاف ما يعرفه المسلمون»[1].

ثم يواصل الإمام الطبري عرضه لرأي نحاة البصرة فيما تعلق بزيادة حرف (لا) في الآية (أن لا تسجد) فهي زائدة ملغاة لا معنى لها، وهذا انتقاص من بلاغة القرآن وقول بوجود كلام زائد لا طائل منه في القرآن الكريم وفي مقابل رأي النحاة البصريين يورد الإمام رأي بعض نحويي الكوفة بأنها غير ملغاة، وأن أن (المنع) مراد به (القول) مجازاً أو تأويلاً، فيكون معنى الآية الكريمة على هذا الطرح: «من قال لك، أو من أمرك ألا تسجد»، يقول الطبري: «ليست (لا) بحشو في هذا الموضع ولا صلة، ولكن (المنع) ههنا بمعنى (القول) وإنما تأويل الكلام: من قال لك لا تسجد إذ أمرتك بالسجود، ولكن دخل في الكلام (أن)... وقال بعضهم: معنى (المنع)، الحول بين المرء وما يريده... فخوطب إبليس بالمنع فقيل له: (ما منعك ألا تسجد) كان معناه كأنه قيل له أي شيء اضطرك إلى أن لا تسجد»[2].

وبعد سرده لآراء القائلين بالزيادة والرافضين لهذا القول، يدلي باجتهاده الخاص كعادته تبيانا لمنهجه في التأويل والتفسير، فيقول مجيبا: «والصواب عندي من القول في ذلك أن يقال: إن في الكلام محذوفا قد كفى دليل الظاهر منه، وهو أن معناه: ما منعك من السجود، فأحوجك ألا تسجد، فترك ذكر (أحوجك)، استغناء بمعرفة السامعين قوله (إلا إبليس لم يكن من الساجدين) أن ذلك معنى الكلام من ذكره... وإنما قلنا إن هذا القول أولى بالصواب، لما قد مضى من دلالتنا قبل على أنه غير جائز أن يكون في كتاب الله شيء لا معنى له، وأن لكل كلمة معنى صحيحا. فتبين بذلك فساد قول من قال (لا) في الكلام حشو

(1)- جامع البيان، 323/12.

(2)- المصدر نفسه،325/12.

لا معنى لها»[1]، فالقول بالحذف عند الطبري يفتقر للدليل الظاهر في اللفظ، وأن المعنى الصحيح هو ترك كلمة أحوجك استغناء بمعرفة السامعين، وهذا ما يعرف اليوم في التداولية بالمعرفة المشتركة بين المتكلم والسامع، ذلك أن المتكلم «لا يذكر في كلامه إلا ما كان يعلم أن المستمع يحتاج إلى معرفته لتبين الفائدة منه، معتمدا في ذلك على قدرة المستمع في استحضار المحذوف إما لوضوحه أو لقربه وشهرته، فتكون عناية المتكلم بالكلام على حسب حال المخاطب/المستمع من الإدراك»[2].

كما يرفض الطبري أيضا القول بزيادة (لا) في الآية الكريمة، نزولا عند سياق الآية: (إلا إبليس لم يكن من الساجدين)، فالمنع عن السجود بحث في العلة والسبب، وهذا تلازم بين عدم السجود والسبب في عدم السجود، وهذا مدعاة لدحض دعوى حشو (لا) في الآية الكريمة، وهو استنتاج عقلي بحيث إن الدافع لعدم السجود يستلزم المنع والامتناع عن السجود، فأصالة (لا) في الآية الكريمة نتيجة لسياق النص (تداولية)، وللمعرفة المشتركة عند السامع ولمعنى الآية (الدلالة) فهي إذن نتيجة إعراب تداولي عند الطبري وهي أيضا نتيجة اجتهاد بالرأي.

و الموقف نفسه نقرؤه للطبري لما يسمى في النحو العربي بالحروف الزائدة، فهو لا يستسيغ إطلاق الزوائد على حروف في القرآن الكريم يتوقف معنى الآيات على هذه الحروف، فالزائد لا قيمة له في الكلام ولا يمكن لكلام الله أن يكون كذلك، نجد هذا بينا حين يفسر الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [3]،

(1)- المصدر نفسه، 325،326/12.

(2)- إدريس مقبول، الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه. ص: 337.

(3)- البقرة/ 30.



حيث قال الإمام في هذا الشأن: «زعم بعض المنسوبين إلى العلم بلغات العرب من أهل البصرة: أن تأويل قوله: (وإذ قال ربك)، وقال ربك، وأن (إذ) من الحروف الزائدة، وأن معناها الحذف... والأمر في ذلك بخلاف ما قال: وذلك أن (إذ) حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدل على مجهول من الوقت. وغير جائز إبطال حرف كان دليلا على معنى في الكلام»(1)، فلا يجوز القول بزيادة (إذ) لأن هذا الحرف يترتب عن توظيفه في الجملة معنى الجزاء، أو معنى الوقت المجهول وما ترتب عنه من معنى لا يجوز حذفه، لأنه إفساد لاتساق المعنى والنص.

إن الطبري يرفض أيضا نحو اللغة إذا خالف الرواية، أوإذ خالف ظاهر التلاوة والنص، وإن صحت القاعدة اللغوية في الكلام، ففي قوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ وَٰعَدۡنَا مُوسَىٰٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَنتُمۡ ظَٰلِمُونَ ﴾(2)، رد على من زعم بوجود تقدير في الكلام لوجود رواية من أهل التأويل، يقول الطبري: «وذلك خلاف ما جاءت به الرواية من أهل التأويل، وخلاف ظاهر التلاوة، فإن الله جل ثناؤه. أخبر أنه واعد موسى أربعين ليلة، فليس لأحد إحالة ظاهر خبره إلى باطن، بغير برهان دال على صحته»(3).

إن الطبري برفضه للقاعدة النحوية يفسح المجال أمام التأويل والاحتمال، فهو أمام القاعدة النحوية يذكر القراء بوجود احتمال أو أوجه في إعراب المفردة، نجد هذا بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ ﴾(4)، قال الطبري: «فأما قوله: (وتدلوا بها إلى الحكام) فإن فيه وجهين من

(1)- جامع البيان، 439،440/1.
(2)- البقرة: 51.
(3)- جامع البيان، 61/2.
(4)- البقرة/ 217.

الإعراب: أحدهما: أن يكون قوله: (وتدلوا) جزما عطفا على قوله: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)، أي ولا تدلوا بها إلى الحكام. وقد ذكر أن ذلك في قراءة أبي بتكرير حرف النهي (ولا تدلوا بها إلى الحكام) والآخر منها النصب على الصرف، فيكون معناها حينئذ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأنتم تدلون بها إلى الحكام والآخر، كما قال الشاعر:

لا تنـــه عـــن خلـــق وتـــأتي مثلـــه عـــار عليـــك إذا فعلـــت عظـــيم

يعني: لا تنه عن خلق وأنت تأتي مثله، وهو أن يكون في موضع جزم – كما ذكر في قراءة أبي – أحسن منه أن يكون نصبا»[1].

ولعل رفض الطبري لأقوال أهل اللغة في كثير من المسائل يدل على أن التأويل عنده منهج مفكك لصرامة القاعدة النحوية وأن ما جاء في تفسيره من قيم لغوية كان وسيلة للتأويل والتفسير لا هدفا في ذاته، إذ إن «البحوث اللغوية التي عالجها ابن جرير في تفسيره، لم تكن أمرا مقصودا لذاته، وإنما كانت وسيلة للتفسير»[2].

ونخلص إلى أن الإمام الطبري ملك آلية قراءة النص، رفضا لانتمائه المنهجي النحوي (مدرسة الكوفة في النحو)، جامعا بين ما يقره صريح اللفظ بسند نصي آخر، واجتهاد بالرأي والتزام بالمأثور من نصوص السلف، محافظا على اتساق النص وانسجامه وبلاغة القرآن ونظمه، جاعلا لمفهوم التأويل بدلالته المتعددة فقها للمعنى لا تميعا له وإهدارا لصحيحه، فهو يربط بين التفسير بمعناه المعروف القائم على استنباط الدلالة من المأثور والمنقول، ومن حيث النص والدلالة وظاهر النص، وبين التأويل بوصفه اجتهادا عقليا خادما

(1)- جامع البيان، 552/3.
(2)- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 217/1.



للتفسير لا مهدما له، انطلاقا من معطيات نصية كالسياق، ونحو الجملة ودلالة اللفظ عند العرب وغيرها.

إن توجيه الطبري للتأويل خدمة للمعنى وتلافيه للتأويل لأجل التأويل يجعلنا نقر أن تأويله للمعنى تأويل تداولي بامتياز، إذ يقوم: «نموذج التأويل لأجل التواصل أو نموذج التأويل التداولي على مبدإ أساس يقضي بأن يكون للتأويل حد يقف عنده وغاية يصل إليها هي الفهم وإتمام التواصل الجاري بين المرسل والمرسل إليه»(1)، ولما كانت غاية الطبري الفهم وإتمام التواصل الجاري بين القرآن رسالة ربانية وبين المتلقي القارئ لها، توسلا بتأويل محدود وموجه وفق نصية آليات محددة أمكننا أن نطمئن إلى أن ظاهرة المعنى عند الإمام هي تأويل تداولي بمعناه الجديد.

على أن التأويل المحدود الموجه هو تمييع للمعنى وفتحا لآفاقه وتجريدا له من دلالته المعجمية الضيقة، فليس المعنى في تفسير الإمام إلا بديلا من البدائل الكثيرة التي طرحها، كأن يكون المعنى تأويلا بمعناه المعجمي؛ أي إخراجا للفظ من معناه الذي وضع له إلى معنى آخر، أو أن يكون المعنى تفسيرا لكون التأويل تفسيرا، أو أن يكون المعنى موافقة التفسير لظاهر التنزيل أو أن يكون بحث في احتمال معنى من المعاني التي يطرحها النص أو من معنى جزئي من معنى كلي أو غيرها مما أصله الطبري في تفسيره، وهكذا يستثمر الإمام المقول في صياغة منظومات تصورية تعينه على الفهم والإفهام، ذلك أن: «المنظومة اللغوية توفر مداخل للمنظومات التصورية وتبدأ حينئذ المعالجة التداولية للقول. ولكن هذه المنظومة لا تكتفي بأنشطة المنظومات التصورية فهي تشرك منظومة مخصوصة – هي نظرية الذهن – قوامها

(1)- عبد السلام إسماعيل علوي، تداوليات التأويل ضمن التداوليات علم استعمال اللغة. ص: 230.



حصرا القدرة على نسبة حالات ذهنية إلى الآخر، وهي قدرة لا غنى عنها في معالجة الأقوال. وعندئذ تصبح مهمة التداولية الكشف عن عملية التأويل التداولي»(1).

إن القدرة على معالجة الأقوال أو ما يصطلح عليه تداوليا بالكفاءة التداولية Competence Pragmatique مؤصلة في الخطاب الفقهي والأصولي التراثي كما في الخطاب البلاغي أيضا، فهي المعينة على النفاذ إلى دقائق التفسير أو دقائق المعاني بحثا فيما هو وراء التفسير أو في معنى المعنى كما في بلاغة عبد القاهر الجرجاني، فالمعنى هو باطن اللفظ لا ظاهره، بل هو نظام أكبر من الحصر والعد، إذ أننا «نواجه توجيها خاطئا لمسألة المعنى، ويتجلى خطأ هذا التقدير حين ننظر فنجد بعض هؤلاء المحدثين يقسم الدلالة قسمين: الأول هو دلالة الألفاظ عند نزول القرآن، الثاني هو دلالة الألفاظ الاستعمالية في القرآن نفسه»(2).

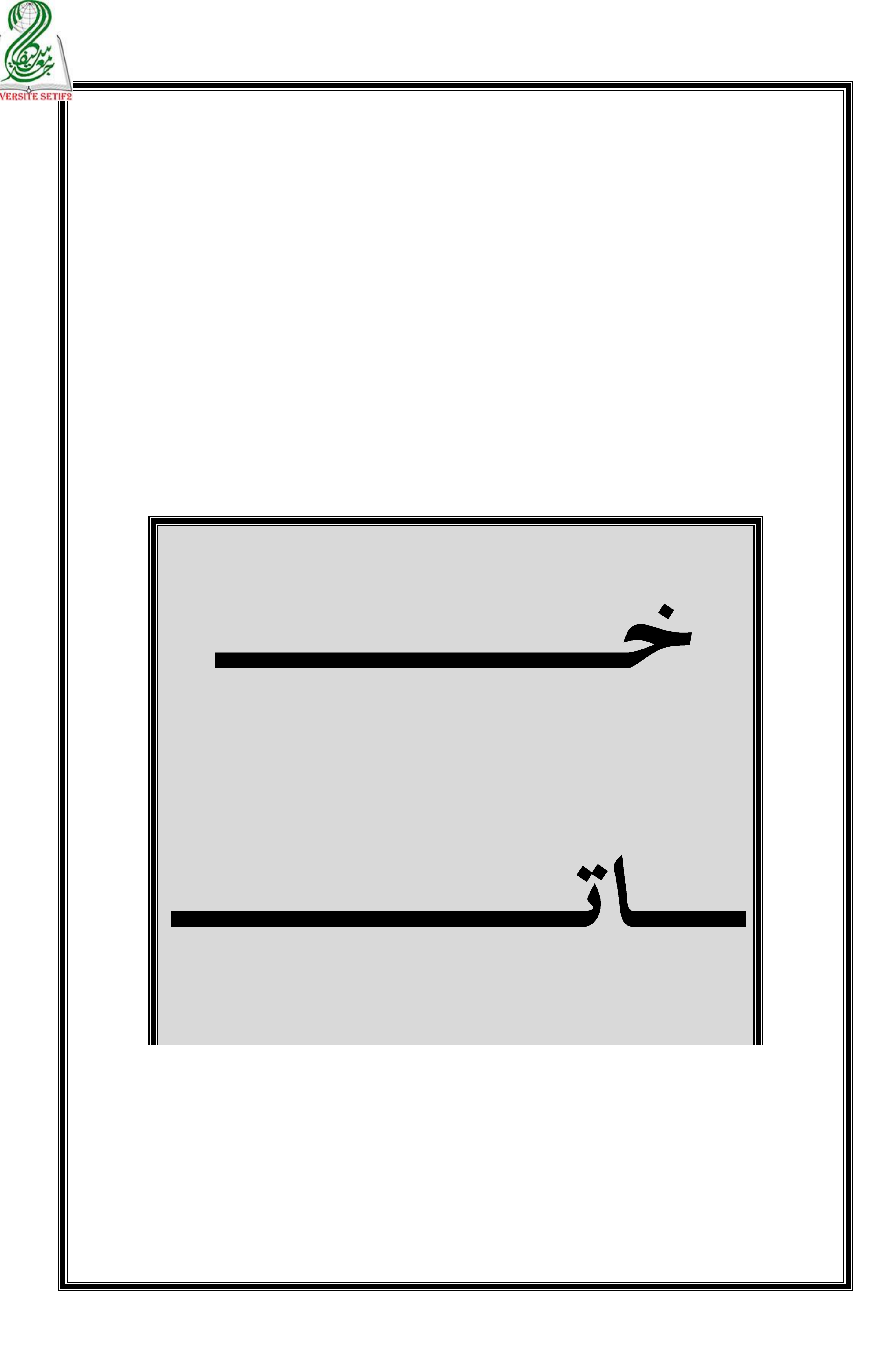
إن الكفاءة التداولية ميزة خطابية في تفسير ابن جرير، بل إنه المرسل الذي توسل برسالته إغلاق منافذ الحيرة عند متلقيه كما توسل امتلاك ذهن مخاطبه وجعله رهن طاعته وسمعه، ذلك أن «الطقس التقديسي الذي يقيم معالمه خطاب الطبري التفسيري، يهيئ للجمهور أرضية الطاعة والائتمار بما يلقى على عقله وما يبسط على قلبه لا يجادله لصفته الحرام فيقبله على علاته، لا رد ولا طعن. وهذا في حد ذاته مظهر من مظاهر قوة الحجة التي تستمد فعلها وتمتح سلطانها من صفتها القدسية التي يجري عليها التوكيد ويدور عليها التأييد»(3).

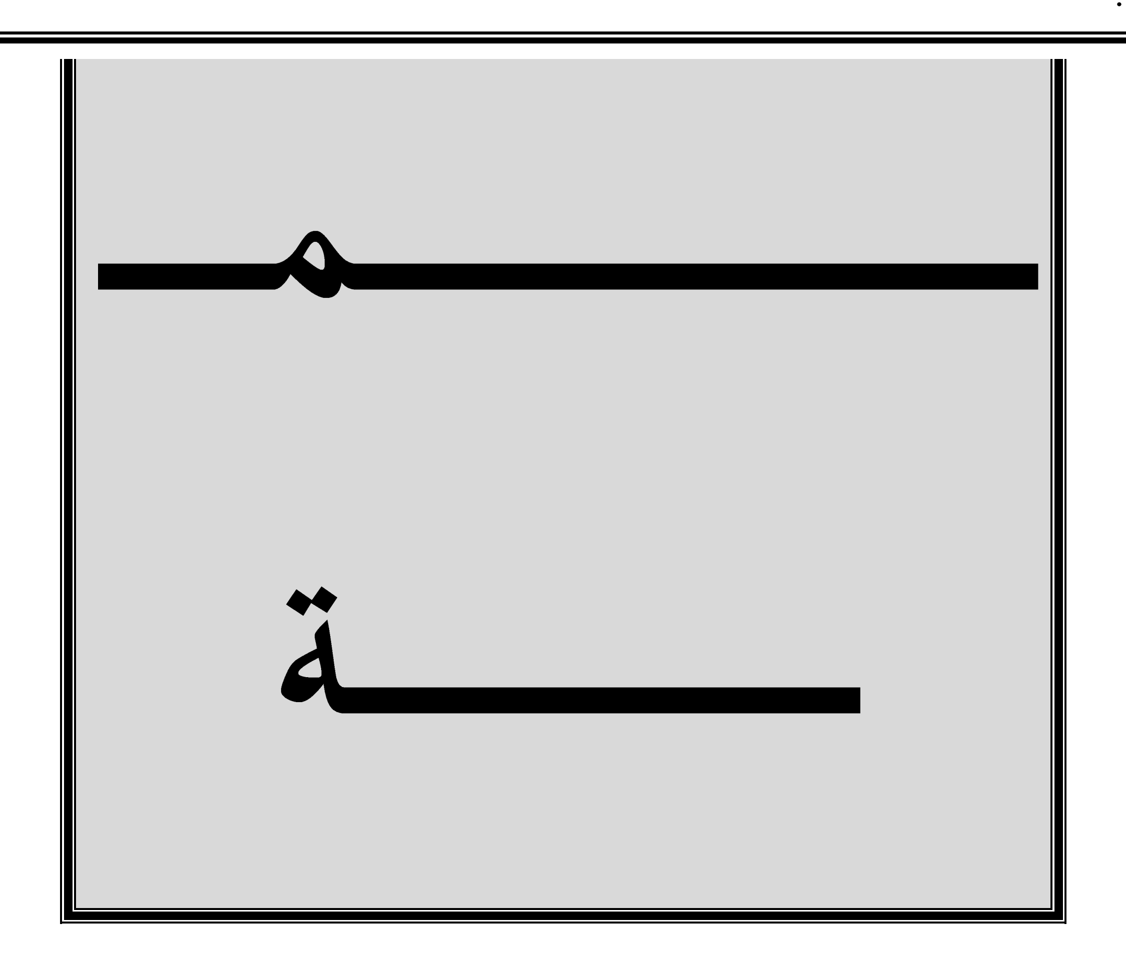
(1)- آن روبول جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل. ص: 76.
(2)- مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، لبنان، (د ط ،د ت) ص: 184.
(3)- علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل. ص: 207.



نخلص إلى أن البحث عن المعنى – بهذا المنظور الشامل – في التفسير لصيق بالممارسة التفسيرية نفسها، وأن إدراك المعنى يمر عبر استثمار النص وما يطرحه فضاؤه اللغوي والمعرفي والتاريخي، كما أن التأويل التداولي عند الطبري هو محصلة ما يلي:

- المعرفة العلمية الدقيقة بمدلولات الألفاظ ومراميها البعيدة والقريبة.
- ترجيح المقصود من المعنى عند تعدد التأويلات والاحتمالات بناء على أدلة نقلية أو عقلية أو لغوية.
- كل معنى لا يحتمله النص هو تأويل فاسد، وكل تأويل موافق لوضع اللغة ولسياق النص ولمأثور السلف تأويل صحيح.
- التصرف في اللفظ وفق مقتضيات منطق اللغة وما يقتضيه البيان القرآني هو التأويل التداولي.
- الغاية من التأويل فهم معنى النص وإيضاح المراد من لفظه وأسلوبه.
- التأويل التداولي معرفة كلية بالنص وحاجات الناس في الفهم، ولذلك كان تفسيره «مستوعبا لكل ما بالناس إليه من الحاجة من علمه».


UNIVERSITE SETIF2
خـــــ
ـــاتـــــ


ـــــــــــــمـــــــــــــ
ـــــــــــةـ



كان التصور المبدئي الذي انطلق منه هذا البحث مبنيا على جملة من الافتراضات المسبقة التي دارت في مجملها حول إمكانية تحليل الخطاب التفسيري تداوليا، وقد اتخذ من خطاب جامع البيان عن تأويل آي القرآن للمفسر ابن جرير الطبري فضاء تطبيقيا له. وقد رافق هذا التصور جملة من الاعتبارات التداولية كذلك، أولها تركيز التداولية على الكلام بوصفه فعلا، ثم اهتمامها بسياق التلفظ والقول، وبأطراف الخطاب جميعا، فكان التصور أن النصوص التفسيرية التي ضمها تفسير الطبري تشكل ميدانا سياقيا وتداوليا بامتياز، ولما كان الأمر كذلك وصل البحث إلى استخلاص جملة من النتائج الآتية:

أولا: شكلت التداوليات مقاربة لتحليل الخطاب وقراءته في ضوء مراد المتكلم ومقصده؛ فهي تعتمد على «القصدية والمرادية» في النص؛ انطلاقا من أن المؤلف له أهمية كبيرة في تفسير النص؛ لا يمكن تجاهله، فهو المنتج والمبدع والمالك الحقيقي؛ ومن ثم فهو يشكل مرآة لنصه من عدة نواح: نفسية واجتماعية وتاريخية وسياسية.

ثانيا: إن عملية قراءة المدونة التفسيرية قراءة تداولية تتحكم فيها خلفية معرفية تتعلق بما يلي:

- معرفة لغة الخطاب التفسيري القائم أصلا على تفسير لغة القرآن.
- التأكيد على استخدامات هذه اللغة في سياقات مختلفة.
- ربط النص المفسَر بالنص المفسِر الذي يعطيه.

ثالثا: النظرة الشمولية للنص من سمات المنهج التداولي، وهي محققة عند المفسرين وبالخصوص إمامهم ابن جرير الطبري؛ إذ يرى أن نصوص القرآن والسنة ينبغي أن تعامل على أنها نص واحد مترابط أجزاؤه، وينبغي ألا يفسر نصّ بمعزل عن بقية النصوص التي تتناول الموضوع، ثم إن الفهم السليم للخطاب ، أيا كان هذا الخطاب ، لا يقاس بفهم معنى



الجمل فقط، بل بالإدراك السليم لمراد المتكلم منه، وهذا نابع عند المفسرين من حرصهم على بلوغ تفسير سليم لمراد الله ورسوله من القرآن والسنة.

رابعا: إن فهم النص يتم وفق السياق الذي ورد فيه، ولا يمكن تفسيره بمعزل عن السياق، وهذا ما دأب الطبري على تبيانه، فالسياق هو الذي يجعل من الألفاظ جزءا من اللغة. كما لا يمكن فهم النص دون استخدام القدرات العقلية للمخاطب؛ وهو ما وضحه الطبري أيضا ضمن مراتب البيان، لأن اللغة مؤسسة على أمور مشتركة بين المتخاطبين مثل المعارف الإدراكية والأعراف اللغوية.

وهنا يمكن القول إن للنص دلالة قطعية إذا أيدت بقرينة ما، وله دلالة ظنية ما لم يكن له ذلك، ومن أنواع القرائن عندهم: القرينة الصارفة وهي التي تصرف اللفظ عن دلالته الظاهرة (القاموسية)، والدلالة الهادية وهي التي تهدي القارئ أو السامع إلى المعنى المراد. فاللغة عند المفسرين نظام من الدلالات، والدلالة تحققها أشياء أخرى مع الكلام مثل القصد والمعرفة والإدراك وعادة المتكلم وغير ذلك.

خامسا: تناول الطبري في موسوعته التفسيرية بيان معنى الآيات القرآنية، عن طريق استعماله آليات تداولية تتعلق بالجانب اللغوي كالسياق اللغوي وغيرها، وآليات ما وراء نصية كالحجاج، أي إنه انطلق من النص ليدفع بالحجة العقدية والمذهبية للبروز، كما لم يغفل شرح وبيان بعض المداخل، ربطا بما هو موجود في آيات لها السياق نفسه.

سادسا: إن الوعي الخطابي في تأليف الطبري، يمثل رؤية منهجية لتفسير القرآن الكريم، يرتبط بالفلسفة العامة، والطريقة الشاملة التي ينظر بها أبو جعفر من خلال ثقافته العامة، وشخصيته الفكرية إلى الكون والإنسان والحياة والمجتمع، ومن ثمة يمكن القول إن مفهوم



القصدية كآلية تداولية طبقها الطبري في خطابه المفسر للنص القرآني رؤية بيانية تتفاعل وتتداخل في تكوين مفهومها عناصر لغوية ودينية ومذهبية.

سابعا: لعل الذي مكن الطبري من الوقوف على دقائق التفسير هو توظيفه لآلية السياق في تفسير آيات القرآن الكريم؛ وقد عد القرآن الكريم بمثابة السورة الواحدة، يفسر بعضه بعضا، فلم يكتف الطبري بصورة واحدة للسياق في مفهومه التداولي وفي تقسيمه اللساني المعروف، بل تتعدد صور السياق عنده؛ فحينا يكون سياقا لغويا، وأخرى غير لغوي، أو قد يكون مزدوجا، هادفا بذلك إلى تبيان المعنى المراد من الآية لا بمجرد بيان معاني الألفاظ المشكلة لها أو التي تحمل دلالات متعددة فحسب، بل إن المعنى يحدده السياق بقرائنه اللفظية والمعنوية.

ثامنا: إن ما يمنح لخطاب الطبري نجاعته الكاملة هو توظيفه للحجاج آلية تداولية؛ فقد بنى الحجج على ضوء ما تمليه تداولية الخطاب، بين حجج نصية وأخرى عقلية، كما يستعمل الطبري في سياق إقناع المتلقي بنظام حججه مختلف السبل؛ من عرض وتفريع وتفصيل، وموازنة ومقابلة، وهذا لغرض إحكام القبضة على من يؤيده ويعارضه، فهو يضرب بأسلوبه نمطا من المصالحة التي تتحقق بالبرهنة، وبمختلف أشكال الخطاب، بحثا عن توسيع الخطاب وانتشاره وفق ما تقتضيه السّنن والقواعد الّتي أجازها العرف وأقامها قانونها التّداولي.

تاسعا: كما أن التأويل التداولي عند الطبري هو محصلة ما يلي:

- المعرفة العلمية الدقيقة بمدلولات الألفاظ ومراميها البعيدة والقريبة.
- ترجيح المقصود من المعنى عند تعدد التأويلات والاحتمالات بناء على أدلة نقلية أو عقلية أو لغوية.



- كل معنى لا يحتمله النص هو تأويل فاسد، وكل تأويل موافق لوضع اللغة ولسياق النص ولمأثور السلف تأويل صحيح.
- التصرف في اللفظ وفق مقتضيات منطق اللغة وما يقتضيه البيان القرآني تأويل تداولي.
- الغاية من التأويل فهم معنى النص وإيضاح المراد من لفظه وأسلوبه.
- التأويل التداولي معرفة كلية بالنص، وبحاجات الناس في الفهم، فقد قال في تأويله «مستوعبا لكل ما بالناس إليه من الحاجة من علمه».

عاشرا: استعمل الطبري عدة آليات تتصل بالاستراتيجية التداولية، ومنها الافتراضات المسبقة، والأقوال المضمرة، والأفعال الكلامية، وما يتصل بالحجاج، والاستشهاد بغير القرآن فضلا عن مقاربته القرآن بالقرآن، واستعمل ما يقع في دائرة علوم القرآن أو ما يمكن أن نسميه في بعض مناحيه بسياق الموقف، من مثل معرفة أسباب الترول ومعرفة المكي والمدني، ثم ما يمكن أن يتوصل من مظاهر الاعجاز، باعتبار التعجيز آلية تختص بالخطاب القرآني دون غيره من الخطابات.

ويدعو البحث في هذا المقام الباحثين لإجراء دراسات عميقة وحديثة لخطاب التفسير في ضوء الدرس التداولي. ويتصور البحث أن استثمار التداولية في دراسة مختلف أنواع الخطابات يمكن أن يفضي إلى نتائج إيجابية.


UNIVERSITE SETIF2



الفهارس:

- فهرس المصطلحات
- مسرد الأعلام
- قائمة المصادر والمراجع
- فهرس المحتويات



فهرس الـــمصطلحات



Discours	خطاب
Pragmatique	تداولية
Analyse du Discours	تحليل الخطاب
Signification	دلالة
Acte d’énonciation	فعل التلفظ
Actes de Parole	أفعال كلامية
Argumentation	حجاج
Compétence Pragmatique	كفاءة التداولية
Sens Litteral	معنى حرفي
Sens Contextuel	معنى سياقي
Intention	قصد
Intentionnalité	قصدية
Fonctionnel	وظيفية
Force Illocution	قوة إنجازية
Parol	كلام
Langue	اللسان



Texte	نص
Destinateur	مرسل
Destinataire	مرسل إليه
Index Linguistique	علامة لسانية
Index non linguistique	علامة غير لسانية
Philosophie du Langage Ordinaire	فلسفة اللغة العادية
Actes Performatifs	أفعال إنشائية
Actes Constatifs	أفعال تقريرية
Niveau de Composition	مستوى تركيبي
Niveau Sémantique	مستوى دلالي
Niveau Pragmatique	مستوى تداولي
L'implicitation conversationnelle	استلزام تخطابي
Micro-pragmatique	تداولية صغرى
Macro-pragmatique	تداولية كبرى
Pragmatique itégrée	تداولية مدمجة



Meta-pragmatique	ما وراء التداولية
Principe de Coopération	مبدأ التعاون
Contenu propositionnel	محتوى قضوي
Codes	شيفرات
Enonciation	تلفظ
Phénoménologie	فينومينولوجيا
Conscience	وعي
Reconnaisance	إدراك
Representation	تمثيل
Compétence du destinataire	كفاءة المخاطب
Interprétation	تأويل



مسرد للأعلام الأجنبية



(Charles Morris)	شارل موريس
(John Austin)	جون أوستين
Chomsky	شومسكي
Miller	ميلر
Newell	نيوال
Simon	سيمون
Minsky	مينسكي
Mc Culloch	ماك كولوك
William James	وليام جيمس
John Dewey	وجون ديوي
Marie diller	ماري دبير
frncois Récanati	فرنسوا ريكاناتي
Charles Sanders Peirce	تشارلز ساندرز بيرس
John Searl	جون سيرل
H. Paul Grice	بول غرايس
Parret	هرمان باريت



Greimas	غريماس
Jean Petito	جان بيتيتو
Leo Apstel	ليو أبستل
Roman Jakobson	رومان جاكبسون
Firth	فيرث
E. Husserl	إدموند هوسرل
Patrick Charaudeau	باتريك شارودو
M. Meyer	ميشال ماير
CH. Perelman	شاييم بيرلمان
Oswald Ducrot	أزوالد ديكرو
J k Anscombre	جون كلود أنسكومبر
Scott Jakobs	سْكوت جاكوبس
Frans Van Eemren	فان إيمرين
max blak	ماكس بلاك
Wittgenstein	فيتنغشتاين



قائمة المصادر والمراجع



القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أولا: المصادر

1/–أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن:

- تحقيق محمد محمود شاكر، مكتبة ابن تيمية القاهرة مصر، ط2 (دت)
- تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة.
- تحقيق أحمد عبد الرزاق البكري وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر مصر، ط1، 2005م.

ثانيا: المراجع

2/–أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997.

3/–أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو الزمخشري:

- أساس البلاغة، تحقيق مزيد نعيم وشوقي المعري، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1998.
- الكشاف عن حقائق غوامض التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.

5/–أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي، التسهيل لعلوم التتريل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1995.

6/–أبو عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2001.

7/–أبو محمد عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة،(د ط،د ت).



8/-أبو يعرب المرزوقي، الجلي في التفسير إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول، الدار المتوسطية للنشر تونس، ط1، 2010.

9/-أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مقدمة في التفسير، مطابع الرياض، السعودية، ط1، 1381هـ.

10/-أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، ط2، 2010.

11/-**أحمد الودرني:**

- قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7ه/13م، دار الغرب الإسلامي لبنان، ط1، 2004.
- أصول النظرية النقدية، من خلال قضية اللفظ والمعنى في خطاب التفسير نموذج الطبري، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ليبيا، ط1، 2006.

12/-أحمد سعد الخطيب، مفاتيح التفسير، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.

13-أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 1998.

14/-أحمد كروم، مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، كنوز المعرفة للنشر، ط1، 2015.

15/-أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1995.

16/-أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، سورية، 2000.

17/-**إدريس مقبول:**



- الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006.
- الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011.

18/–العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، دار الإيمان المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2011.

19/– بدر الدين بن محمد عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، مصر، ط3، 1984.

20/–بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية، ط2006،1.

21/–تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة الدار البيضاء المغرب، 1994.

22/–جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، 1976.

23/–جنان محمد مهدي العقيدي، النقد اللغوي عند الطبري إمام المفسرين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2012.

24/–حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011م.

25/–حسان بن حسن صرصور، آيات الصفات ومنهج ابن جرير في تفسير معانيها،دار الكتب العلمية، لبنان،ط1، 2004.

26/–حسن حنفي سيزا قاسم وآخرون، الهرمنيوطيقا والتأويل، دار قرطبة للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1993.

27/–حسين خمري، نظرية النص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

28/–حلمي خليل، العربية وعلم اللغة البنوي. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.



29/–حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، النادي الأدبي، جدة، 1990.

30/–حميد لحميداني، القراءة وتوليد الدّلالة، المركز الثّقافي العربي، ط1، 2003.

31/–خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير جمعا ودراسة، دار ابن عثمان، ط1، 1421ه.

32/–خالد عبد الرحمن العكك، أصول التفسير وقواعده، بيروت، 1986.

33/–رجاء بنت محمد عودة، الإعجاز القرآني وأثره على مقاصد التتريل الحكيم، مكتبة العكبيان، ط1، 2003.

34/–سامي أدهم، إبستمولوجيا المعنى والوجود نقد التطورية، مركز الإنماء القومي لبنان، (دت، دط).

35/–سعيد بحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة مصر، دت.

36/–سعيد علوش ، المصطلحات الأدبية المعاصرة ، منشورات المكتبة الجامعية ، الدار البيضاء ، 1984.

37/–سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994

38/–شمس الدين بن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق علي ابن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، (دت، دط).

39/–صابر الحباشة:

- مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية قراءة في (شروح التلخيص) للخطيب القزويني، صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط1، 2011.
- التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، أنوار للنشر والتوزيع، ط1، 2010.

40/–صلاح إسماعيل:



- فلسفة العقل دراسة في فلسفة سيرل، دار القباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2007.
- نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005.

41/–صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف،بيروت، الجزائر،ط1، 2008.

42/–صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (دت، دط).

43/–طه عبد الرحمن:

- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، لبنان، ط2.
- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006.
- فقه الفلسفة القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء، ط2، 2000.

44/–عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، الانتشار العربي، لبنان،ط1، 2008.

45/–عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي القاهرة، ط5، 2004.

46/–عبد الجليل منقور، النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010.



47/–عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الأرقم بن الأرقم للطباعة والنشر، لبنان، 2001.

48/–عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق المغرب، 2006.

49/–عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان الجزائر، ط1، 2008.

50/–عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم – ناشرون ومنشورات الاختلاف، ط1، 2007.

51/–عبد الله صوله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي لبنان، ط2، 2007.

52/–عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط1، 2004م.

53/–عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2003.

54/–عزيز لدية، نظرية الحجاج تطبيق على نثر ابن خلدون، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2015.

55/–علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة الدار البيضاء (دت).

56/–**علي الشبعان:**

- الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر، تونس، ط1، 2008.



- الحجاج والحقيقة والتأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010.

57/–عمر محي الدين حوري، منهج التفسير عند الإمام الطبري، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008.

58/–فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1988.

59/–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، 2001.

60/–محمد أمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار علم الفوائد للتوزيع، ط1، 1426ه.

61/–محمد إقبال عروي،دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية مراجعة منهجية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،الكويت، ط1، 2007.

62/–محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 2008.

63/–محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (دت، دط).

64/–محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2013.

65/–محمد حسين الذهبي:

- التفسير والمفسرون، دار الحديث، القاهرة، 2012.
- علم التفسير، دار المعارف، القاهرة، (دت، دط).
- سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1988.



66/–محمد خطابي، لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991.

67/–محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2005.

68/–محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995.

69/–محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، مطبعة فضالة المغرب، 1996.

70/–محمد الفاضل ابن عاشور:

تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

التفسير ورجاله،مجمع البحوث الاسلامية ، مصر، 1970.

71/–محمد مفتاح:

- في سيمياء الشعر القديم، دار الثقافة الدار البيضاء، بيروت، 1989.
- دينامية النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1987.
- تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1992.

72/–محمد عابد الجابري:

- الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.
- بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1986.
- مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.



73/–محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2009.

74/–محمد محمد يونس علي:

- المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط2، 2007.
- علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006.
- مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت، 2004.
- مقدّمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2004.

75/–محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق المغرب لبنان، ط2، 1998.

76/–محمود عكّاشة، التّحليل اللّغوي في ضوء علم الدّلالة، دار النشر للجامعات، ط1، 2005.

77/–محمود طلحة:

- مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2014.
- التداولية وتحليل الخطاب، نحو تحليل جديد لجنس المقامة، ضمن التداوليات وتحليل الخطاب مجموعة من الباحثين، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع الأردن، ط1، 2014.

78/–مزي عبد القادر، الدلالة اللفظية والنحوية وحدود التأويل، ضمن اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة مجموعة مؤلفين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.



79/-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

80/-مصطفى ناصف:

- نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، لبنان، (دط، دت).
- اللغة والتفسير والتواصل. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995.

81/-منال محمد هشام سعيد النجار، نظرية المقام عند العرب في ضوء البرغماتية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011.

82/-منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة الجزائر (دت، دط).

83/-ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2، 2000.

84/-نصر حامد أبو زيد:

- الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.

85/-نصيرة محمد غماري، النظرية التداولية عند الأصوليين دراسة في تفسير الرازي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2014.

86/-وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفرابي لبنان، ط1، 2011.



87/-يحي محمد، منطق فهم النص دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، إفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

ثالثا: الكتب المترجمة:

1/- أمبرتو إيكو، بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000.

2/- آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2003.

3/- باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ترجمة أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة للنشر، ط1، 2009.

4/- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001.

5/- جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة قاسم المقداد، إتحاد الكتاب العرب دمشق، 1998.

6/- ج. هيو سلفرمان ، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، ط1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2002.

7/- جورج يول، التداولية، ترجمة قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010.

8/- جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالأفعال، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق المغرب، الدر البيضاء، (دط، دت).

9/- جون براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، السعودية، 1997.



10/–جون سيرل:

- العقل واللغة والمجتمع – الفلسفة في العالم الواقعي. ت: سعيد الغانمي. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006.
- العقل مدخل موجز، ترجمة ميشل حنا متياس، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007.
- القصدية بحث في فلسفة العقل، ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، لبنان،2009.

11/–الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.

12/–زتسيسلاف واورزنياك، مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، ترجمة سعيد حسن بحيري، المختار للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط2، 2010.

13/–غولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ بيروت، ط2، 1982.

14/–فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 2000.

15/–فرنسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، (دط. دت).

16/–فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر سوريا، ط1، 2007.

17/–كريستان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا للنشر، تونس، 2008.



18/–ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان المغرب، ط2، 1987.

المجلات:

1/–أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، مجلة فكر ونقد، العدد 61.

2/–أحمد كروم، الترجمة والتأويل التداولي، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 4، المجلد 41، أبريل يونيو 2013.

3/–إدريس مقبول، في تداوليات القصد، مجلة العلوم الإنسانية، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، المجلد 28 (5)، 2014.

4/– بن أحمد عالم فايزة، الحجاج في اللسانيات التداولية دراسة لنماذج من القرآن الكريم، مجلة الكلمة، العدد 75، 2012.

5/– جميل حمداوي، المقاربة التداولية في الأدب والنقد، مجلة العربية والترجمة، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، العدد 9، 2012.

6/–علي رضا عابدي سرآسيا، الهرمنيوطيقا وأصول الفقه، دراسة مقارنة بين النظرية القصدية في الفهم ومنهج أصول الفقه، مجلة الحياة الطيبة، جامعة المصطفى العالمية، لبنان، السنة الثامنة عشر، العدد:29.

القواميس:

1/– ابن منظور، لسان العرب، تحقيق مجموعة محققين، دار المعارف القاهرة، (دت، دط).

2/– جاك موشلار وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الباحثين، دار سيناترا للنشر، تونس، 2010.

3/– الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، (دت، دط).



4/- نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2003.

5/- ياقوت الحموي الرومي ،معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ،تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993.

المراجع باللغة الأجنبية:

1/- Ahmed Moutaouakil, métaphorique (al- macnà al-majazi) Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Imprimerie Mithaq-Almaghrib, 1982.

2/- Catherine Kerbrat-Orecchioni, L'énonciation De la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris.

3/- Dominique Mainguneau. Les termes clés de l analyse du discours. Edition du seuil, 1996.

4/- Patrick Charaudeau, Dominique Mainguneau, Dictionnaire d'analyse du discours, édition du seuil, Paris, 2002.

5/- Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, Editions de minuit, paris, 1980.

6/- Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, L'argumentation dans la langue, Pierre Mardaga, 3éme édition, Belgique.

7/- Jean Dubois, dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, paris.



فهرس المحتويات



مـــــــــــقــــــدِّمـــــــــة ....أ

مدخل: الأبعاد التداولية في خطاب التفسير..............................- 11 -

....

أولا: التداولية الأصول والمقولات: ....- 14 -

1/– التداولية المصطلح والإجراء:...- 14 -

1/أ– المصطلح:... - 14 -

1/ب– التداولية إجراء في تحليل الخطاب:............................. - 17 -

2/لحظات التداولية.. - 19 -

ثانيا/ التداوليات وخطاب التفسير: ....- 22 -

ثالثا: من تداوليات التفسير: ....- 26 -

أ/– المنحى الوظيفي في البناء المقاصدي للخطاب: .... - 26 -

ب/– البنية التفاعلية للاستلزام الحواري في خطاب التفسير: .... - 30 -

ج/– توقف الدلالة على السياق التواصلي: .... - 37 -

د/– الأفعال الكلامية والحجاج فعاليات تداولية: .... - 39 -

ه/– التأويل التداولي والفاعلية الذهنية بين المعنى الحرفي والمعنى السياقي: .... - 42 -

رابعًا: اللغة من الإنشاء الطبيعي إلى التفكيك التداولي:..............................- 46 -



خامسا:البنية العامة لتداوليات الطبري..-
-48

الفصل الأول: قصديات خطاب التَّفسير ....- 55 -

....

أوَّلًا: في تداوليات القصد ....- 59 -

أ/– هوسيرل والقصدية في فلسفة العقل:............................... - 62 -

ب/– بول غرايس/ القصدية والحوارية:................................ - 65 -

ج/– جون سيرل والإرث الظاهراتي:................................ - 74 -

ثانيًا: القصد والمعنى: ....- 81 -

ثالثًا: القصديات المركبة في خطاب الطبري:...............................- 85 -

أ/– الإعجاز البياني والقصد المزدوج: .... - 85 -

ب/– الإفهام والمعرفة المشتركة:................................ - 92 -

ج/– الإفادة في الخطاب: .... - 99 -

الفصل الثاني: استراتيجيات الحجاج التداولي في خطاب الطبري ....- 110 -

....

أوَّلًا: مصطلح الحجاج: ....- 113 -

ثانيًا: الحِجَاج بوصفه أفقا تداوليا:...- 119 -

ثالثًا: الاستراتيجيات الحجاجية في جامع البيان:...................................- 130 -

أ/– بيانية النص وحجاج الحاصل القاطع.........................-127-



ب/- الانسجام والانتظام والبرهان بالنفي........................-135-

ج/- التقويم والتهذيب/القبول المقنَع............................-138-

د/ تحصين المعتقد والولاء الفقهي..............................-140-

ه/- تحصيل الاقتناع عند المتلقي........................-145-

الفصل الثالث: تسييق الخطاب في تداوليات الطبري .... - 159 -

....

أولا: مفهوم السياق .... - 164 -

ثانيا: السياق في التداولية/ تجاوز الدرجات .... - 166 -

ثالثا:معهود المفسر في السياق.._153_

القرائن المقالية..-168-

القرائن الحالية..-171-

رابعا: السياق اتساق للمعنى في تطبيقات الطبري:.............................. - 184 -

الفصل الرَّابع: مجاري التأويل من المعنى إلى التداولية............................... - 203 -

أولا: التأويل بحث عن المعنى في التداولية: .... - 203 -

ثانيا: فاعلية المعنى قديما... - 204 -

ثالثا: التأويل بين إدراك المعنى وتداولية الخطاب: .... - 207 -

أ/-عنوان خطاب الطبري التفسيري وأفق التأويل.............. - 212 -

ب/- التأويل فقه للمعنى ودرجة عليا في التفسير .... - 216 -

خـــــاتـــــــمـــــــة .... - 252 -

الفهارس.. -248-

فهرس الـــمصطلحات .... - 260 -

مسرد للأعلام الأجنبية .... - 264 -

قائمة المصادر والمراجع .... - 267 -

فهرس الـــمحتويات .... - 282 -